TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1972

		Pages
BENOIST (Luc). —	*Les Livres*	286
BONNET (J.). —	*Les Livres*	86
CANTEINS (Jean). —	*Le retentissement de la Cloche*	23
GEORGEL (G.). —	*Les Livres*	39, 42, 305
GILIS (Charles-André). —	*Les Livres*	219
GRISON (Jean-Louis). —	*Les Livres*	38, 87
	Notes sur la Tradition polynésienne	76, 131, 210
GRISON (Pierre). —	*Quelques symboles asiatique de la Sagesse*	16, 105
	Les Revues	93
	La Musique chinoise, signe et moyen de l'Harmonie Cosmique	170
GUENON (René). —	*Les dualités cosmiques*	1, 49, 97
QACHANI (Abdu-r-Razzâq Al-) —	*Le Commentaire ésotérique de la sourate de l'Evénement*	255
ROMAN (Denys). —	*Les Livres*	227
	Les Revues	44, 139, 231
	La Nostalgie de la Stabilité	194
SCHAYA (Léo). —	*Le Temple de Salomon* .	202
SCHUON (Frithjof). —	*Remarques sur l'énigme du Koan*	11
	Les deux Paradis	62
	Images d'Islam.	114, 145, 241
VALSAN (Michel). —	Voir QACHANI.	

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, rue de la Harpe - Paris 5e — 2-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE — JANVIER - FÉVRIER 1973 — No 435-

Y A-T-IL ENCORE DES POSSIBILITÉS INITIATIQUES DANS LES FORMES TRADITIONNELLES OCCIDENTALES ?

Ce texte fut écrit en 1935 pour la revue roumaine Memra, *mais il est resté jusqu'ici complètement inédit, car il ne put être publié ni en sa traduction roumaine, du fait de la cessation de la dite revue (laquelle n'avait eu d'ailleurs que deux livraisons, le no 1 de décembre 1934 et les nos 2-5 de janvier-avril 1935), ni en son original français.*
En le publiant maintenant, après 38 ans, nous mettons en bas de page, entre crochets, quelques précisions devenues utiles surtout aux lecteurs français.

M. V.

On peut dire que chaque forme traditionnelle particulière est une adaptation de la Tradition primordiale, dont toutes sont dérivées plus ou moins directement, à certaines circonstances spéciales de temps et de lieu ; aussi ce qui change de l'une à l'autre n'est-il point l'essence même de la doctrine, qui est au-delà de ces contingences, mais seulement les aspects extérieurs dont elle se revêt et à travers lesquels elle s'exprime. Il résulte de là, d'une part, que toutes ces formes sont nécessairement équivalentes en principe, et, d'autre part, qu'il y a généralement avantage, pour les êtres humains, à se rattacher, autant que possible, à celle qui est propre au milieu dans lequel ils vivent, puisque c'est celle-là qui doit normalement convenir le mieux à

leur nature individuelle. C'est là ce que faisait remarquer à juste raison notre collaborateur J.-H. Probst-Biraben à la fin de son article sur le *Dhikr* (1) ; mais l'application qu'il tirait de ces vérités incontestables nous paraît demander quelques précisions supplémentaires, afin d'éviter toute confusion entre différents domaines qui, tout en relevant également de l'ordre traditionnel, n'en sont pas moins profondément distincts (2).

Il est facile de comprendre qu'il s'agit ici de la distinction fondamentale, sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté ailleurs, entre les deux domaines que l'on peut, si l'on veut, désigner respectivement comme « exotérique » et « ésotérique », en donnant à ces termes leur acception la plus large. Nous pouvons aussi identifier l'un au domaine religieux et l'autre au domaine initiatique ; pour le second, cette assimilation est rigoureusement exacte dans tous les cas ; et, quant au premier, s'il ne prend l'aspect proprement religieux que dans certaines formes traditionnelles, celles-ci sont les seules dont nous ayons à nous occuper présentement, de sorte que cette restriction ne saurait présenter aucun inconvénient pour ce que nous nous proposons.

Cela dit, voici la question qu'il y a lieu d'envisager : lorsqu'une forme traditionnelle est complète, sous le double rapport exotérique et ésotérique, il est évidemment possible à tous d'y adhérer pareillement, soit qu'ils entendent se limiter au seul point de vue religieux, soit qu'ils veuillent suivre en outre

1) [L'article en question avait été publié dans les nos 2-5 de janvier-avril 1935 de *Memra*].

(2) [Prost-Biraben avait effectivement écrit (nous traduisons du roumain) : « J'ai connu aussi bien des Chrétiens que des Juifs d'origine, passés par conviction à l'Islam, vivant une vie strictement traditionnelle, et pratiquant — avec des résultats — la discipline des ordres musulmans. Ce sont des exceptions, préparées presque toujours par un puissant atavisme oriental. En général cependant il est plus recommandable de diriger les Juifs vers les *Hassidim* ou les *Qabbalistes*, les Catholiques vers les exercices de *St-Ignace de Loyola*, et les Orthodoxes de l'Orient vers les méthodes *athonites* »].

la voie initiatique, puisque les deux domaines leur seront ainsi ouverts l'un et l'autre. Il doit d'ailleurs être bien entendu que, en pareil cas, l'ordre initiatique prend toujours son appui et son support dans l'ordre religieux, auquel il se superpose sans s'y opposer en aucune façon ; et, par conséquent, il n'est jamais possible de laisser de côté les règles relevant de l'ordre religieux, et plus spécialement en ce qui concerne les rites, car ce sont ceux-ci qui ont la plus grande importance à ce point de vue, et qui peuvent établir effectivement le lien entre les deux ordres. Donc, quand il en est ainsi, il n'y a aucune difficulté à ce que chacun suive la tradition qui est celle de son milieu ; il n'y a de réserve à faire que pour les exceptions, toujours possibles, auxquelles faisait allusion notre collaborateur, c'est-à-dire pour le cas d'un être qui se trouve accidentellement dans un milieu auquel il est véritablement étranger par sa nature, et qui, par suite, pourra trouver ailleurs une forme mieux adaptée à celle-ci. Nous ajouterons que de telles exceptions doivent, à une époque comme la nôtre, où la confusion est extrême en toutes choses, se rencontrer plus fréquemment qu'à d'autres époques où les conditions sont plus normales ; mais nous n'en dirons rien de plus, puisque ce cas, en somme, peut toujours être résolu par un retour de l'être à son milieu réel, c'est-à-dire à celui auquel répondent en fait ses affinités naturelles.

Maintenant, si nous revenons au cas habituel, une difficulté se présente lorsqu'on a affaire, dans un milieu donné, à une forme traditionnelle où il n'existe plus effectivement que le seul aspect religieux. Il va de soi qu'il s'agit là d'une sorte de dégénérescence partielle, car cette forme a dû, aussi bien que les autres, être complète à son origine ; mais, par suite de circonstances qu'il n'importe pas ici de préciser, il est arrivé que, à partir d'un certain moment, sa partie initiatique a disparu, et parfois même à tel point qu'il n'en reste plus aucun souvenir conscient chez ses adhérents, en dépit des traces qu'on peut en retrouver dans les écrits ou les monuments anciens. On se trouve alors, pour ce qui est du point de vue initiatique, dans un cas exactement

semblable à celui d'une tradition éteinte : même en supposant qu'on puisse arriver à une reconstitution complète, celle-ci n'aurait qu'un intérêt en quelque sorte « archélogique », puisque la transmission régulière ferait toujours défaut, et que cette transmission est, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions, la condition absolument indispensable de toute initiation. Naturellement, ceux qui bornent leurs vues au domaine religieux, et qui seront toujours les plus nombreux, n'ont aucunement à se préoccuper de cette difficulté, qui n'existe pas pour eux ; mais ceux qui se proposent un but d'ordre initiatique ne sauraient, à cet égard, attendre aucun résultat de leur rattachement à la forme traditionnelle en question.

La question ainsi posée est malheureusement bien loin de n'avoir qu'un intérêt purement théorique, car, en fait, il y a lieu de l'envisager précisément en ce qui concerne les formes traditionnelles qui existent dans le monde occidental : dans l'état présent des choses, s'y trouve-t-il encore des organisations assurant une transmission initiatique, ou, au contraire, tout n'y est-il pas irrémédiablement limité au seul domaine religieux ? Disons tout d'abord qu'il faudrait bien se garder de se laisser illusionner par la présence de choses telles que le « mysticisme », à propos duquel se produisent trop souvent, et actuellement plus que jamais, les plus étranges confusions. Nous ne pouvons songer à répéter ici tout ce que nous avons eu déjà l'occasion de dire ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que le mysticisme n'a absolument rien d'initiatique, qu'il appartient tout entier à l'ordre religieux, dont il ne dépasse en aucune façon les limitations spéciales, et que même beaucoup de ses caractères sont exactement opposés à ceux de l'initiation. L'erreur serait plus excusable, du moins chez ceux qui n'ont pas une notion nette de la distinction des deux domaines, s'ils considéraient, dans la religion, ce qui présente un caractère non point mystique, mais « ascétique », parce que, là du moins, il y a une méthode de réalisation active comme dans l'initiation, tandis que le mysticisme implique toujours la passivité et, par suite, l'absence de méthode, aussi bien d'ailleurs que d'une transmission quelconque. On pourrait même parler à la fois d'une « ascèse » religieuse et d'une « ascèse » initiatique, si ce rapprochement ne devait suggérer rien de plus que cette idée d'une méthode qui constitue en effet une similitude réelle ; mais, bien entendu, l'intention et le but ne sont nullement les mêmes dans les deux cas.

Si maintenant nous posons la question d'une façon précise pour les formes traditionnelles de l'Occident, nous serons amené à envisager les cas que mentionnait notre collaborateur dans les dernières lignes de son article, c'est-à-dire celui du Judaïsme et celui du Christianisme ; mais c'est ici que nous serons obligé de formuler quelques réserves au sujet du résultat qu'on peut obtenir de certaines pratiques. Pour le Judaïsme, les choses, en tout cas, se présentent plus simplement que pour le Christianisme : il possède en effet une doctrine ésotérique et initiatique, qui est la Qabbale, et celle-ci se transmet toujours de façon régulière, quoique sans doute plus rarement et plus difficilement qu'autrefois, ce qui, d'ailleurs, ne représente certes pas un fait unique en ce genre, et ce qui se justifie assez par les caractères particuliers de notre époque. Seulement, pour ce qui est du « Hassidisme », s'il semble bien que des influences qabbalistiques se soient exercées réellement à ses origines, il n'en est pas moins vrai qu'il ne constitue proprement qu'un groupement religieux, et même à tendances mystiques ; c'est du reste probablement le seul exemple de mysticisme qu'on puisse trouver dans le Judaïsme ; et, à part cette exception, le mysticisme est surtout quelque chose de spécifiquement chrétien.

Quant au Christianisme, un ésotérisme comme celui qui existait très certainement au moyen âge, avec les organisations nécessaires à sa transmission, y est-il encore vivant de nos jours ? Pour l'Eglise orthodoxe, nous ne pouvons nous prononcer d'une façon certaine, faute d'avoir des indications suffisamment nettes, et nous serions même heureux si cette question pouvait provoquer quelques éclaircis-

sements à cet égard (3) ; mais, même s'il y subsiste réellement une initiation quelconque, ce ne peut être en tout cas qu'à l'intérieur des monastères exclusivement, de sorte que, en dehors de ceux-ci, il n'y a aucune possibilité d'y accéder (4). D'autre part, pour le Catholicisme, tout semble indiquer qu'il ne s'y trouve plus rien de cet ordre ; et d'ailleurs, puisque ses représentants les plus autorisés le nient expressément, nous devons les en croire, tout au moins tant que nous n'avons pas de preuves du contraire, il est inutile de parler du Protestantisme, puisqu'il n'est qu'une déviation produite par l'esprit antitraditionnel des temps modernes, ce qui exclut qu'il ait jamais pu renfermer le moindre ésotérisme et servir de base à quelque initiation que ce soit.

Quoi qu'il en soit, même en réservant la possibilité de la survivance de quelque organisation initiatique très cachée (5), ce que nous pouvons dire en toute certitude, c'est que les pratiques religieuses du Christianisme, pas plus que celles d'autres formes traditionnelles d'ailleurs, ne peuvent être substituées à des pratiques initiatiques et produire des effets du

3) [On sait que depuis l'époque de cet article Guénon a fait mention de l'hésychasme comme voie initiatique du christianisme orthodoxe, et montrait à l'occasion encore l'intérêt d'avoir de ce côté-là des éclaircissements. — Voir à ce sujet l'article *Christianisme et Initiation*, *E.T.* de sept., d'oct.-nov. et de déc. 1949, repris dans le recueil posthume *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, chap. II. — Effectivement quelques données intéressantes à ce sujet venant du monde orthodoxe furent présentées ultérieurement dans les articles de M. Vâlsan, *L'initiation chrétienne*, des *E.T.* de mai-juin et juillet-août 1965, et *Mise au point* ainsi que *Etudes et documents d'Hésychasme* de mars-avril, mai-juin et juillet-août 1968].

4) [Telle était de fait, semble-t-il, la situation avant la dernière guerre, dans le monde orthodoxe. En tout cas, actuellement, à la suite des troubles et des changements de tout ordre survenus dans les pays respectifs, et affectant plus particulièrement les conditions de vie monastique, on atteste qu'il y a aussi des rattachements de laïcs].

5) [En revenant sur ce point dans l'article *Christianisme et Initiation*, rappelé par nous dans la note 3, Guénon précisait qu'il avait des raisons de penser que certaines formes d'initiation chrétienne subsistaient encore, mais dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien... dans des branches du christianisme autres que l'Eglise latine].

même ordre que celles-ci, puisque ce n'est pas là ce à quoi elles sont destinées. Cela est strictement vrai même lorsqu'il y a, entre les unes et les autres, quelque similitude extérieure : ainsi, le rosaire chrétien rappelle manifestement le *wird* des *turuq* islamiques, et il se peut même qu'il y ait là quelque parenté historique ; mais, en fait, il n'est utilisé que pour des fins uniquement religieuses, et il serait vain d'en attendre un bénéfice d'un autre ordre, puisqu'aucune influence spirituelle agissant dans le domaine initiatique n'y est attachée, contrairement à ce qui a lieu pour le *wird*. Quant aux « exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola, nous devons avouer que nous avons été quelque peu étonné de les voir cités à ce propos : ils constituent bien une « ascèse » au sens que nous indiquions plus haut, mais leur caractère exclusivement religieux est tout à fait évident ; de plus, nous devons ajouter que leur pratique est loin d'être sans danger, car nous avons connu plusieurs cas de déséquilibre mental provoqué par elle ; et nous pensons que ce danger doit toujours exister quand ils sont ainsi pratiqués en dehors de l'organisation religieuse pour laquelle ils ont été formulés et dont ils constituent en somme la méthode spéciale ; on ne peut donc que les déconseiller formellement à quiconque n'est pas rattaché à cette organisation.

Nous devons encore insister spécialement sur ceci, que les pratiques initiatiques elles-mêmes, pour avoir une efficacité, présupposent nécessairement le rattachement à une organisation du même ordre ; on pourra répéter indéfiniment des formules telles que celles du *dhikr* ou du *wird*, ou les *mantras* de la tradition hindoue, sans en obtenir le moindre résultat, tant qu'on ne les aura pas reçues par une transmission régulière, parce qu'elles ne sont alors « vivifiées » par aucune influence spirituelle. Dès lors, la question de savoir quelles formules il convient de choisir n'a jamais à se poser d'une façon indépendante, car ce n'est pas là quelque chose qui relève de la fantaisie individuelle ; cette question est subordonnée à celle de l'adhésion effective à une organisation initiatique, adhésion à la suite de laquelle il n'y a

naturellement plus qu'à suivre les méthodes qui sont celles de cette organisation, à quelque forme traditionnelle que celle-ci appartienne.

Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal ; et, en outre, elles sont tellement amoindries, sinon même déviées, qu'on ne peut guère, dans la plupart des cas, en espérer plus qu'une initiation virtuelle (1). Les Occidentaux doivent cependant forcément prendre leur parti de ces imperfections, ou bien s'adresser à d'autres formes traditionnelles qui ont l'inconvénient de n'être pas faites pour eux ; mais il resterait à savoir si ceux qui ont la volonté bien arrêtée de se décider pour cette dernière solution ne prouvent pas par là même qu'ils sont du nombre de ces exceptions dont nous avons parlé.

René GUÉNON.

1. [Cette mention vise certainement la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage].

RENÉ GUÉNON ET LA LOGE " LA GRANDE TRIADE "

(III) (*)

L'importance accordée à la Loge « La Grande Triade » par M. J. Corneloup, qui lui a consacré tout un chapitre sur les quatre que comportent ses « Souvenirs maçonniques », montre bien que pour cet auteur la fondation du premier atelier guénonien est un fait d'une haute signification. D'un autre côté, M. Alec Mellor, en insérant dans son Dictionnaire un article spécial sur ledit atelier (1), témoigne lui aussi à sa façon de l'intérêt (bienveillant ou hostile) suscité dans la Maçonnerie française par cet événement. De cet intérêt, un troisième auteur, M. Jean Baylot, avait déjà témoigné antérieurement à ses deux confrères, dans le numéro spécial de *Planète* consacré à René Guénon (2).

M. Corneloup a porté le témoignage d'un visiteur assidu et sympathique, excellent observateur et passionnément attaché à l'Ordre maçonnique. Nulle part

(*) Voir *E.T.* de septembre-octobre et de novembre-déc. 1971.

(1) Nous n'avons compté dans cet ouvrage qu'une dizaine de Loges ayant eu droit à ce régime de faveur. Ce sont évidemment des ateliers célèbres dans l'histoire maçonnique : « L'Anglaise » de Bordeaux, « Les Neuf Sœurs », « Le Centre des Amis », etc.

(2) Ce fameux numéro de *Planète* semble avoir marqué tout de même le terme de la « conspiration du silence » organisée par les adversaires de Guénon autour de son œuvre. Depuis lors, cette œuvre a été en effet passionnément discutée sous toutes les formes possibles : écrites, orales, radiophoniques. Les guénoniens ne peuvent que se féliciter de cette brusque mise au jour d'une doctrine qui d'ailleurs se suffit à elle-même et dont le caractère universel la rend digne d'être examinée avec le plus grand soin par les tenants de toutes les disciplines intellectuelles.

nous n'avons remarqué dans son livre la moindre trace de cette « ironie » que M. Mellor croit y avoir devinée. En tout cas, le succès remporté par l'ouvrage, même en dehors des milieux maçonniques, semble exiger, croyons-nous, de multiples mises au point. Le « hasard » en effet a voulu que M. Corneloup abordât une foule de questions, dont plusieurs de grande importance. De plus, cet auteur semble avoir parfois été mal compris par M. Mellor, qui va même jusqu'à reprocher aux membres de « La Grande Triade » de s'être livrés à un « racolage », chose absolument contradictoire avec les idées de Guénon sur le recrutement initiatique (3).

***

Dès le début de son chapitre intitulé « La Grande Triade et l'œuvre de René Guénon », M. J. Corneloup écrit : « J'ai lu attentivement à peu près toute son œuvre et pendant des années j'ai été un lecteur assidu de la revue *Etudes Traditionnelles,* animée par Guénon et ses disciples. Bien que je sois loin d'approuver toutes ses thèses, à commencer par celle qui concerne l'origine de la Tradition Primordiale, je sais devoir beaucoup à son enseignement qui m'a obligé d'approfondir nombre de mes idées et je rends un juste et sincère hommage à l'œuvre monumentale et profonde dont il est l'auteur. Aussi, lorsque j'appris l'existence à la Grande Loge de France de la Loge « La Grande Triade », fondée par un groupe de guénoniens, je me sentis grandement intéressé. Je l'ai déjà dit dans *Schibboleth,* mais j'y reviens parce que l'expérience tentée par cet Atelier est pleine d'enseignements ».

A vrai dire, « La Grande Triade » n'avait pas été fondée par des guénoniens au sens strict de ce mot. Le Maçon russe qui avait eu l'idée de cette fondation était bien, lui, un guénonien (4). Dès la renaissance

(3) A propos d'un article du *Symbolisme* intitulé « Propagande initiatique », Guénon écrivait que ces deux mots « hurlent d'être associés ».

(4) Du vivant de Guénon, nous pensons que personne n'aurait osé se qualifier de guénonien. Car le Maître a toujours insisté sur le fait qu'il n'enseignait pas une doctrine personnelle à laquelle on pourrait donner le nom de son « inventeur ». Cependant, depuis la disparition de Guénon, le terme

de l'Ordre maçonnique en France, après son long sommeil durant l'occupation, ce Russe, M...f, estimant que les bouleversements provoqués par la guerre risquaient de précipiter encore la marche de l'Occident et même du monde vers un destin redoutable, pensa que l'occasion pouvait être propice à une entreprise visant à faire connaître aux Francs-Maçons l'œuvre de Guénon et l'intérêt qu'elle présente pour la Maçonnerie. Il fit lire à quelques uns de ses Frères des livres tels que *Le Règne de la Quantité* et *La Grande Triade.* L'intérêt qu'il rencontra fut si vif qu'il s'enhardit à tenter la même expérience avec quelques uns des plus hauts dignitaires de son Obédience, la Grande Loge de France. Le succès dépassa ses espérances. On convint bientôt de fonder une Loge (5) qui aurait pour but de recevoir des candidats ayant « une certaine connaissance de l'œuvre » de Guénon (6). Le Grand Orateur Ivan Cerf, le futur Grand Maître Antonio Coën, plusieurs Grands Officiers et Conseillers fédéraux étaient au nombre des fondateurs. Le Grand Maître Michel Dumesnil de Grammont, faisait partie de la Loge. Tous ces Frères étaient des « admirateurs », récents à n'en pas douter (puisqu'ils devaient à M...f leur connaissance de Guénon), mais réels et sincères.

de « guénoniens » est devenu indispensable pour désigner ceux qui adhèrent à l'intégralité de sa doctrine, et surtout qui considèrent que cette doctrine est d'origine « non-humaine ».

(5) Pour cette fondation, une dérogation devait être obtenue du Conseil Fédéral (corps qui administre l'Obédience entre deux Convents. En effet, la guerre, la captivité et la résistance ayant creusé de nombreux vides dans les rangs des Maçons, la plupart des Loges avaient un effectif squelettique et il avait été convenu que durant plusieurs années on ne fonderait pas de nouveaux ateliers, afin que les nouveaux initiés vinssent renforcer l'effectif des Loges existantes. — La dérogation à ce règlement en faveur de « La Grande Triade » fut aisément obtenue. Ce seul trait suffirait à montrer l'importance accordée par l'élite de l'Obédience à l'initiative de M...f.

(6) Cette assertion, qui a parfois été contestée, ressort pourtant à l'évidence d'une lettre de Guénon lui-même adressée à Marius Lepage, et dont des extraits ont été publiés par Jules Boucher, tout de suite après la mort de Guénon, dans la revue *La Chaîne d'Union.*

Aucun d'eux, cependant, n'avait droit à la qualification de « guénonien » (7).

En règle générale, ce n'est pas en quelques mois de lecture qu'on devient guénonien, c'est-à-dire qu'on donne un assentiment absolu à l'essentiel du message transmis par Guénon. Certes, aujourd'hui — et ces cas deviendront sans doute de moins en moins rares — on voit des jeunes gens comprendre d'emblée les parties les plus « arcaniques » de l'œuvre du Maître. Mais M...f et ses amis appartenaient à la génération qui suivit celle de Guénon. Les guénoniens de cette génération, qui naquit avec notre siècle, ont pu lire son œuvre au fur et à mesure de sa publication. Comme tous étaient d'origine occidentale, leur adhésion a été entrecoupée de maints abandons et de fréquents repentirs (8). Pour beaucoup, ce fut une véritable crise de conscience quand ils virent Guénon rectifier très notablement son attitude à l'égard du Bouddhisme originel (9). Beaucoup de chrétiens également ont eu

(7) Lors d'une réunion qui, avant les vacances de 1947, rassembla chez Ivan Cerf les sept futurs fondateurs et les trois futurs premiers initiés — réunion dont nous nous rappelons les moindres détails et où furent débattues bien des questions intéressantes —, Antonio Coën se déclara rationaliste. Un des fondateurs (qui d'ailleurs devait ce soir-là se faire remarquer par plusieurs autres interventions fort pertinentes) lui fit observer que Guénon ne niait pas l'importance de la raison, mais soutenait que celle-ci ne peut s'appliquer en dehors de son domaine propre, et qu'il est des ordres de connaissance pour lesquels le recours à une faculté supra-rationnelle demeure indispensable. Antonio Coën, dont tous ceux qui l'ont connu ont pu apprécier la haute intelligence et l'ouverture d'esprit, se déclara parfaitement satisfait de cette mise au point.

(8) C'est très probablement au cours d'une de ses « crises » que François Ménard a envoyé à M. Corneloup la lettre reproduite par ce dernier dans son livre. La seule lettre que nous ayons reçue de Ménard, datée de trois mois avant sa mort, ne porte, en tout cas, aucune trace des réserves exprimées à l'endroit de René Guénon vingt ans auparavant.

(9) Vers l'époque de la fondation de « La Grande Triarde », un guénonien demandait à un autre guénonien comment ce dernier avait accueilli la « rectification » effectuée par Guénon sur la tradition bouddhique. Il reçut cette réponse : « Avec une immense joie. Car il est bien préférable que Guénon, informé par un Oriental (lui-même ramené par la lecture de Guénon aux conceptions traditionnelles), ait pu rectifier sa

des scrupules à suivre Guénon après son article sur la « mutation » opérée dans l'Eglise chrétienne à l'époque du concile de Nicée (10).

Il y a trente ans, on ne pouvait donc devenir guénonien en quelques mois. Les fondateurs de « La Grande Triade » tentaient donc une expérience, et il faut bien convenir que leur but était assez imprécis. Il est très probable qu'aucun d'entre eux n'imaginait les péripéties qu'allait comporter l'histoire de cette Loge et les problèmes auxquels ses membres allaient se trouver confrontés. En tout cas, nous pouvons dès maintenant mentionner un résultat incontestablement « bénéfique » de la fondation. Jusqu'alors, l'œuvre et le nom même de Guénon étaient pratiquement inconnus au sein de la Maçonnerie française. A partir de cette fondation au contraire, et — pourquoi ne pas le dire ? — en raison même du « tumulte » causé par certains événements qui eurent un grand retentissement dans le monde maçonnique, la diffusion des principales thèses guénoniennes sur l'initiation n'a cessé de s'affirmer non seulement à la Grande Loge de France, mais aussi dans les autres Obédiences françaises.

***

A propos des guénoniens, nous voudrions répondre à deux griefs formulés contre eux non pas par

position sur un point aussi fondamental, que si la moitié de l'Asie s'était trompée pendant deux millénaires et même davantage ». — Il est bien évident que, dans une œuvre telle que celle de Guénon, toute rectification doit avoir une certaine « signification ». Nous nous proposons de revenir bientôt sur les deux autres rectifications majeures du Maître, dont l'une, qui semble avoir passé inaperçue, concerne directement la Maçonnerie.

(10) Cette mutation, qui concerne en quelque sorte la « présentation » de l'ésotérisme chrétien par l'Eglise, est en somme une simple application du « pouvoir des clefs » (*potestas ligandi et solvendi*). Ce pouvoir, on le sait, a été confié par le Christ au collège des apôtres, et en particulier à Pierre après sa « confession » dans les champs de Césarée de Philippes ; et le choix d'une ville portant un tel nom n'est sans doute pas l'effet du hasard. Mais il ne faut pas négliger de tenir compte du fait que le collège des apôtres était aux origines le centre initiatique même de la tradition fondée par le Christ et avait la compétence exigée pour une telle « mutation ».

M. Corneloup, mais par M. Alec Mellor. Ce dernier leur reproche, d'une part, d'avoir « aggravé » les « défauts » de l'enseignement de leur Maître, et, d'autre part, de « qualifier de contre-initiation toute pensée rebelle » à celle de Guénon.

Que les guénoniens apparaissent à beaucoup comme des gêneurs excessifs et fanatiques, cela est tout à fait normal. Ils se consolent en pensant que c'est pour eux presque exclusivement que Guénon a publié son œuvre. Car il est trop évident que cette œuvre n'a rien de commun avec la pitance soit-disant philosophique dont tant de nos contemporains se régalent avec délices.

Quant au second reproche articulé par M. Mellor, il nous surprend quelque peu. Les guénoniens qui lanceraient à tout propos l'accusation de contre-initiation connaîtraient bien mal l'œuvre dont ils se réclament. Guénon a donné des indications qui permettent de reconnaître à certaines « marques » l'action du satanisme et donc de la contre-initiation. Puisque les comptes rendus complets écrits par Guénon au cours de sa longue carrière vont bientôt paraître en librairie, nous recommandons aux curieux l'examen attentif de ses démêlés avec Frank-Duquesne. Ils y trouveront plusieurs détails très significatifs et qui ne manquent pas d'intérêt si on les rapproche de certains événements ultérieurs.

***

M. Corneloup reproduit dans son livre le texte de la lettre qu'en décembre 1947 il adressa à Ivan Cerf pour lui exprimer son désir de venir le plus souvent possible visiter le nouvel atelier (11). Une lettre très fraternelle et encourageante lui répondit, mais qui suscita chez M. Corneloup « une satisfaction mitigée » et « une certaine déception par son contraste avec la rigueur des principes guénoniens ». Il croyait voir dans l'invitation bienveillante de Cerf l'expression d'« un certain laxisme qui, dit-il, l'inquiétait sourdement ». Et l'auteur s'explique : « Allais-je retrouver à « La Grande Triade » cette sorte de relâchement qui affadit les travaux de la plupart des Loges maçonniques, ces congratulations, ces compliments oiseux que tout contradicteur se croit tenu de prodiguer avant d'énoncer ses objections ou ses critiques ? Sans bien savoir quoi, j'attendais autre chose ».

(11) Il regrettait de ne pouvoir demander son affiliation à « La Grande Triade », les règlements du Grand Orient interdisant aux délégués à ses Convents d'appartenir à des Loges relevant d'autres Obédiences. Il regrettait aussi que la surcharge de ses occupations l'empêchât d'être désigné par sa Loge « Les Etudiants » comme « garant d'amitié » auprès de « La Grande Triade ».

M. Corneloup attendait donc beaucoup de « La Grande Triade », et cela en raison de la rigueur même des principes exposés par Guénon. Nous sommes surpris cependant de ses scrupules. Une Loge régulière, c'est-à-dire respectueuse des *landmarks*, ne saurait mettre obstacle à l'exercice du droit de visite.

Mais nous allons voir maintenant combien M. Corneloup, en dépit de sa bonne volonté, a mal compris l'œuvre de Guénon. Il écrit : « Ses postulats une fois admis, la doctrine de Guénon se développe avec une rigueur logique qui fait son intérêt et sa force. Parmi les conséquences qu'elle pourrait comporter, il y a notamment ce phénomène psychique et mystique de formation d'un égrégore au sein d'une assemblée de disciples fervents et unanimes, phénomène qui serait capable de hausser l'esprit des participants jusqu'à une sorte de transcendance qui, grâce à la participation, multiplierait les possibilités d'intuition et de compréhension. En de rares occasions, j'avais déjà eu le privilège de ressentir comme l'approche fugitive d'une telle chose. « La Grande Triade » réussirait-elle à la réaliser en ma présence, et quelle serait alors ma réaction ? Serai-je simple témoin, ou participant ? Tout au fond de moi-même, j'en doutais, et, en quelque sorte, j'en doutais dans les deux sens. Ce doute, l'expérience seule pouvait le lever. C'est cette expérience que je demandais à « La Grande Triade ». La réponse trop rapide et trop aisément positive de son Vénérable faisait naître en moi une vague inquiétude ».

Ainsi donc, M. Corneloup, rationaliste d'esprit très large et tolérant, mais rationaliste tout de même, attendait de « La Grande Triade » la vérification pour ainsi dire expérimentale de la théorie occultiste des « égrégores », théorie dont Guénon a maintes fois dénoncé

le caractère absolument illusoire (12). On comprend dès lors pourquoi M. Alec Mellor, jugeant l'expérience de « La Grande Triade » à travers ce qu'en a écrit M. Corneloup, a pu qualifier cette expérience de « décevante ».

***

M. Corneloup commença immédiatement, c'est-à-dire dès janvier 1948, ses visites à la nouvelle Loge. Il écrit : « Mes premières impressions furent très favorables, encourageantes. Le Vénérable Ivan Cerf dirigeait avec maîtrise les travaux. Il ajoutait à l'expérience, à l'intelligence et au tact des qualités naturelles aux effets plus indéfinissables qui découlaient de son aspect physique marqué d'une touche ascétique, de ses traits et de son regard expressif, de son port de tête empreint de noblesse (13), de sa parole au timbre juste, de ses gestes mesurés et précis. Dès qu'il prenait place à son plateau (14), tout dans son attitude se modifiait pour prendre un aspect qu'on ne peut qualifier que de hiératique (15), sans aucune affectation. Dans toute ma vie, je n'ai connu que trois autres personnes (dont une Sœur, Marjorie Debenham) (16), aussi aptes à la haute fonction du premier maillet. Ivan Cerf avait ce don, et il est d'importance, surtout quand s'y ajoute le métier. Car c'est un métier que l'office de Vénérable ».

L'auteur fut tout de suite conquis par le sérieux et la dignité des travaux. « Les rites, écrit-il, étaient ponctuellement et intelligemment respectés, les déambulations (17) s'opéraient correctement, dans le sens et avec le rythme de marche qui conviennent. A l'ouverture, lecture était donnée par l'Orateur du prologue de l'Evangile de saint Jean jusqu'au verset 13 inclus (18). C'est un texte qui, dans sa concision, est tout chargé de sens et d'enseignements profonds, un texte qu'on peut justement qualifier d'initiatique (19) et qui avait sa place dans une Loge comme voulait l'être « La Grande Triade » de ce temps-là : il y créait une atmosphère. Ç'aurait pu être l'amorce de la formation de cet *égrégore* qui aurait justifié la tentative pleinement ; mais je regrette de dire qu'en ma présence il ne s'est jamais manifesté. Mais n'était-ce pas espérer l'impossible ? »

Poursuivons notre lecture : « La qualité des travaux allait de pair avec celle du rituel (20). Le niveau intellectuel moyen des membres était certainement au-dessus de celui de la généralité des Loges. Plusieurs Frères possédaient une vaste et réelle culture. Aussi, les sujets abordés étaient-ils presque toujours intelligemment traités et les débats qui suivaient étaient-ils pertinents et courtois, grâce aussi à l'exacte discipline qui était observée. Un tel ensemble de qualités ne pouvait que me séduire et dès les premières tenues, je fus conquis, en attendant d'être convaincu. Cela, hélas ! ne se produisit pas, malgré que pendant tout le temps de ma fréquentation, l'intérêt général ne fléchit pas, ce qui ne fut pas déjà si mal ».

***

Il y a un point très important que M. Corneloup

(12) Cf. notamment : *Influences spirituelles et « égrégores »* devenue ch. VI du recueil posthume *Initiation et Réalisation spirituelle.*

(13) Par son physique, Yvan Cerf rappelait étonnamment l'Américain Mackey, dont le portrait est reproduit en tête du premier volume de son encyclopédie maçonnique.

(14) Dans la Maçonnerie française, on donne le nom de « plateau » à l'autel du Vénérable et aux petites tables qui se trouvent devant les sièges des Officiers.

(15) Nous l'avons entendu comparer à un « épopte égyptien », et cela ne nous satisfaisait qu'à demi. Ivan Cerfs, d'ascendance juive, évoquait plutôt les prophètes d'Israël, dont il avait le verbe parfois passionné.

(16) Cette Sœur qui signait souvent « M.C.D. », a été la directrice de la revue anglaise *The Speculative Mason.*

(17) On dit plus ordinairement « circumambulations » ou « voyages ».

(18) Ici, les souvenirs de M. Corneloup sont en défaut. Au début, ce prologue était lu jusqu'au verset 18. Ce sont les nouveaux initiés guénoniens qui obtinrent que cette lecture s'arrêtât au verset 14 (et non pas 13) inclus. Ceux qui se reporteront au texte sacré comprendront la porté universaliste de cette modification.

(19) Oui, et même une portée universelle, si du moins on le limite au verset 14.

(20) Conformément à l'usage de beaucoup de Maçons français, l'auteur appelle « travaux » les discussions en Loge. En réalité, le véritable travail initiatique est précisément l'exécution du rituel.

omet de mentionner à l'éloge de « La Grande Triade » : c'est le nombre très élevé des visiteurs que ses travaux attiraient. En règle générale, à chaque tenue le nombre de ces visiteurs l'emportait sur le nombre des membres de la Loge. Certains jours, l'affluence était si grande que plusieurs assistants devaient rester debout. Ivan Cerf avait décidé, avec l'approbation générale, de ne pas suspendre les travaux pendant la période des vacances. Malgré cela, le quorum nécessaire à l'ouverture des travaux ne fit jamais défaut, et le nombre des Frères présents sur les colonnes était toujours plus qu'honorable.

A notre avis, le « succès » de « La Grande Triade » était dû à l'intérêt que présentait pour les assistants un exposé correct de la doctrine guénonienne et de son application à l'Art Royal. Le caractère d'universalité et d'« actualité permanente » de cette doctrine permettait d'ailleurs d'aborder des problèmes d'une diversité pratiquement illimitée (21). Des correspondances récemment reçues nous ont appris qu'aujourd'hui encore, aux tenues de « La Grande Triade », les visiteurs sont toujours très nombreux et souvent même plus nombreux que les membres de l'atelier, qui sont pourtant d'une assiduité exemplaire (22). Cette constance dans le succès ne nous surprend pas. La fidélité à Guénon, que cet atelier a eu le mérite de préserver au cours de multiples vicissitudes, est un gage assuré de permanence et de stabilité.

(21) M. Corneloup se rapelle peut-être une discussion sur l'avenir de l'humanité. M...f ayant fait une communication sur l'extension des déserts, M. Corneloup lui objecta qu'il faut se méfier des statistiques, auxquelles on fait trop souvent dire ce que l'on veut. Il avait d'ailleurs raison sur ce dernier point ; mais sans doute serait-il plus « pessimiste » aujourd'hui qu'alors, où l'on nourrissait de belles illusions sur « les lendemains qui chantent », héritier rigoureusement légitime de « la route joyeuse de nos destinées », très à la mode vers les années 30.

(22) Le fléau de l'absentéisme maçonnique (*non-attendance in Lodge*, comme disent les Maçons de langue anglaise) fut toujours inconnu à « La Grande Triade ».

⁂

Il n'entre pas dans nos intentions de raconter nos souvenirs sur « La Grande Triade » : un volume entier n'y suffirait pas. Après les observations précédentes sur la fondation de la Loge et sur l'intérêt de ses travaux, nous nous bornerons désormais à donner notre opinion personnelle sur trois incidents relatés par M. Corneloup, et qui ont trait aux qualifications corporelles des récipiendaires, à la pratique de l'exotérisme et à la recherche de la Parole perdue.

Le premier de ces incidents mettait donc en cause l'observance plus ou moins rigoureuse du *landmark* relatif aux qualifications physiques des candidats. Un Maçon assez âgé, qui avait perdu un bras lors de la première guerre mondiale, demanda son affiliation à « La Grande Triade » et fut refusé. Il considéra que sa mutilation était la cause de cet échec, et l'affaire fit grand bruit. M. Corneloup désapprouve l'attitude prise par la Loge en cette occasion.

Parmi les arguments qu'il avance, certains, d'ordre simplement sentimental, n'ont rien à voir en l'occurrence. D'autres mériteraient l'examen. Il est évident, par exemple, que le *landmark* qui exclut de la Maçonnerie toute personne atteinte d'une grave dissymétrie corporelle ne s'applique qu'aux profanes demandant l'initiation. Mais un Maçon qui perd un bras reste Maçon. Bien plus, si une Loge, ignorante des *landmarks* ou n'en tenant pas compte, initie un profane mutilé, cette initiation est peut-être illicite aux yeux de l'orthodoxie maçonnique, mais elle n'en est pas moins une initiation effective. Tel était le cas du Frère dont « La Grande Triade » venait de refuser l'affiliation.

On sait qu'avant les remaniements dus à « Vatican II » les empêchements à l'ordination étaient pratiquement les mêmes que les disqualifications initiatiques maçonniques. Un homme mutilé ne pouvait devenir prêtre. Mais un prêtre qui perdait un bras restait prêtre, participant au ministère de Celui à qui l'on appliquait la parole du psaume : « *Tu es sacerdos in eternum* ». Nous croyons même que si un homme mutilé avait été ordonné par une Eglise dissidente

(comme l'Eglise d'Utrecht issue du schisme janséniste), une telle ordination eût été considérée par Rome comme effective (23).

Les objections soulevées par M. Corneloup ne sont donc pas sans fondement. Mais évidemment, c'est un droit imprescriptible pour une Loge d'être maîtresse de son recrutement. A la fin de son argumentation, M. Corneloup laisse entendre qu'il y eut sans doute une autre raison au refus de l'affiliation. « Le candidat malheureux, dit-il, était un disciple d'Oswald Wirth. Je me suis parfois demandé si cette qualité ne l'avait pas desservi auprès des guénoniens de stricte observance, qui mésestimaient mon vieux Maître pour ce qu'ils appelaient son plat moralisme ! » (p. 105, § 2).

A vrai dire, ce n'était pas seulement son « plat moralisme » que les guénoniens étaient en droit de « reprocher » à Wirth. Il y avait plus grave encore. Wirth est l'inventeur de l'expression « jouer au rituel », qu'il employait à tout propos, notamment pour critiquer la pratique maçonnique anglo-américaine. Or, pour Guénon le rituel n'est pas quelque chose à quoi l'on joue. Le rituel est la raison d'être et l'essence même de la Maçonnerie. Ceux qui pensent autrement sont assez nombreux pour estimer qu'ils sont les seuls à détenir la vérité. Mais une Loge qui se veut guénonienne a bien le droit — M. Corneloup en conviendra certainement — d'écarter de son sein un postulant à l'affiliation qui se sépare d'elle sur un point aussi essentiel.

(23) Parmi les personnages de l'Ancien Testament qui font le plus manifestement figure d'initiés, il convient de faire une place à part au patriarche Jacob. Cet homme qui « aimait demeurer tranquille à la maison » eut une vie pour ainsi dire « encadrée » par deux grands voyages, le premier en Mésopotamie (où il épousa les deux sœurs, Lia l'active et Rachel la contemplative), — le second en Egypte, voyage qui ne devait pas avoir de retour. Le premier voyage est lui-même encadré par deux événements dont l'importance symbolique est exceptionnelle. Au départ, c'est le sommeil sur la pierre de Luz-Bethel, « maison de Dieu et porte du ciel », au cours duquel Jacob a son fameux songe de l'échelle céleste. Le second événement, c'est le « passage des eaux » au gué de Jabok, après quoi Jacob lutte toute une nuit avec l'Ange de l'Eternel, puis est consacré « fort contre Dieu » et enfin « marqué du signe de la lettre B ». L'infirmité dont il fut alors frappé, et qui dura toute sa vie, n'avait altéré ni son caractère initiatique conféré à Béthel, ni son ministère prophétique manifesté jusqu'à son lit de mort où il annonça à ses fils « ce qui doit arriver dans la suite des jours ».

***

Le second genre de « trouble » dont parle M. Corneloup fut provoqué par un problème dont, pour notre part, nous pensons qu'il fut beaucoup trop prématurément soulevé : celui de la pratique d'un exotérisme par les Francs-Maçons. C'est ce qui amena Guénon à écrire son article intitulé « Nécessité de l'exotérisme traditionnel » (24).

Vers la même époque, un dignitaire de la cour pontificale dont nous avons oublié le nom, mais qui portait le titre de « maître des sacrés palais apostoliques », voulant faire pièce à l'apaisement qui se dessinait entre le Saint-Siège et la Maçonnerie, rappela un peu brutalement les excommunications romaines fulminées durant deux siècles. Le trouble causé par ce rappel chez quelques catholiques entrés récemment à « La Grande Triade » nous surprit, et nous fîmes part de notre étonnement à Guénon. Il nous semblait en effet que l'exemple de Joseph de Maistre ne tenant aucun compte des excommunications papales, et bien plus encore l'exemple des Fidèles d'Amour qui n'hésitaient pas à « pleurer » dans des circonstances à peu près identiques, auraient dû rassurer les consciences les plus scrupuleuses.

Un cas très démonstratif est celui des Elus Coëns. Voilà un régime maçonnique qui pratiquement n'admettait que des catholiques romains. Or, pour se livrer aux « opérations », rite essentiel et raison d'être des Elus Coëns, Pasqually prescrivait qu'il fallait être en « état de grâce » (25). Il est trop évident qu'un excom-

(24) Inclus comme chapitre VII dans le recueil posthume *Initiation et Réalisation spirituelle*.

(25) Cf. René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII[e] siècle et l'Ordre des Elus Coëns*. La réussite des opérations dépendait de trois conditions : l'état de grâce, la vertu surnaturelle conférée par l'« ordination » de Réau-Croix, et enfin « la coopération sympathique à distance » des autres Réau-Croix (pp. 89-91).

munié ne saurait être en état de grâce, et ce fait suffit à lui seul à illustrer le cas que les Elus Coëns, et avec eux tous les Maçons catholiques du XVIII° siècle, faisaient des condamnations pontificales.

Nous voudrions nous arrêter sur ce dernier point. Il est bien évident que la « définition » de l'état de grâce par l'autorité exotérique ne saurait être discutée tant que cette autorité ne sort pas des limites de sa compétence. Par exemple, un criminel ou tout autre « pécheur » en matière grave ne pouvait être admis aux opérations des Elus Coëns ; mais un excommunié pour des conceptions d'ordre métaphysique et ésotérique rejetées par l'exotérisme ne perdait pas de ce fait l'état de grâce. Nous exprimons ce point de vue sous notre seule responsabilité. Mais nous devons dire que nous n'avons jamais rencontré une autre explication satisfaisante pour rendre compte de la « sécurité spirituelle » de tant de Maçons catholiques, dont certains, comme le bienheureux Jean-Marie Gallot, ont « signé » de leur sang leur fidélité à l'Eglise du Christ (26).

Il nous faut maintenant, pour terminer cette étude déjà longue, mais dont nous ne saurions nous dissimuler les insuffisances et les lacunes, dire quelques mots de l'« incident » dont la relation par M. Corneloup a dû certainement stupéfier beaucoup de ses lecteurs : nous voulons parler de l'histoire relative à la recherche de la Parole perdue.

(à suivre)

Denys ROMAN.

(26) Il semble que les Maçons catholiques du XVIII° siècle ne se soient jamais posé de questions quant à la légitimité de leur participation aux sacrements. La condamnation de 1738 n'a probablement pas causé le « trouble » que nous imaginons volontiers aujourd'hui. Il convient de se rappeler que la Maçonnerie opérative en Angleterre et le Compagnonnage en France avaient fait l'objet depuis des siècles de censures épiscopales répétées.

Geoffroy de MONMOUTH ou l'histoire symbolique

Geoffroy de Monmouth vécut entre 1100 et 1155 environ ; chanoine séculier de Saint Augustin, il semble avoir enseigné au collège de St George à Oxford pendant la plus grande partie de sa vie. Il fut nommé évêque de Saint Asaph (Galles du Nord) en 1152, mais il n'occupa jamais réellement le siège épiscopal. Il écrivit ses *Prophetiæ Merlini* vers 1135, son *Historia Regum Britanniæ* vers 1138-1139, et sa *Vita Merlini* vers 1148.

On attribue parfois à son œuvre une influence déterminante sur le développement de la littérature arthurienne, mais ce n'est avec raison qu'en un certain sens. Ainsi, même si Chrétien de Troyes, qui composa ses romans aux alentours des années 1160-1185, s'inspira, à l'occasion, des récits de Geoffroy, ce qui ne paraît pas assuré, il en transforma complètement l'atmosphère, en approfondissant le thème de la « queste », que l'on rencontre déjà dans les plus anciennes légendes galloises, en introduisant l'esprit chevaleresque et le symbolisme de l'amour, et surtout, dans Perceval, en liant intimement la légende d'Arthur à celle du Graal. Ce qui sera écrit après Chrétien n'aura plus le même ton que ce qui l'avait été avant lui.

L'attitude de G. de Monmouth est différente, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne tende pas à un but similaire : il prétend faire œuvre d'historien, et non de conteur. Seulement il y a diverses manières d'écrire l'histoire et la sienne est bien particulière, car elle semble être en grande partie imaginaire. Mais peut-on croire qu'un homme aussi sérieux, fût-ce pour les motifs politiques qu'on lui attribue parfois, se serait complu dans la rédaction d'une pseudo-histoire, ou

du moins que son œuvre ne consiste qu'en cela ? Ou bien, derrière cet écran commode de l'Histoire des Rois de Bretagne, au-delà de la filiation dynastique, ne serait-il pas possible de déceler les traces d'une filiation initiatique ? Il ne s'agit là que d'une hypothèse, mais le rôle central que jouent Merlin et Arthur, chez Geoffroy, la transforme en forte présomption. Au reste, on a bien l'impression de voir confluer, dans cette Bretagne semi-mythique, tous les courants — méditerranéens, celtiques, chrétiens — qui ont donné naissance à la légende du Graal, c'est-à-dire à la forme ésotérique la plus caractéristique de cette époque en Occident (1).

De la période qu'étudie G. de Monmouth, de 1100 avant J.C. au 7e siècle de notre ère, on ne sait à peu près rien quant à l'histoire bretonne. Pourtant, l'auteur prétend détenir des renseignements précis. Un certain Walter, archidiacre d'Oxford, lui aurait remis un « livre très ancien en langue bretonne » relatant toute l'histoire en question, qu'il n'aurait fait, en somme, lui, Geoffroy, que traduire en latin. On peut se demander s'il n'y a là, de sa part, qu'un simple artifice littéraire, comparable, d'ailleurs, à celui qu'utilisera Chrétien de Troyes, ou s'il ne fait pas plutôt allusion à des révélations qui lui auraient été effectivement faites sur le cheminement souterrain des doctrines ésotériques en Grande-Bretagne. Le livre dont l'autorité est invoquée a pu ne pas exister, mais Walter, quant à lui, ne paraît pas avoir été inventé, ni mis en cause sans raison : les informations qu'il aura fournies l'auront été au moins d'une manière orale.

Sur certains points, l'œuvre de G. de Monmouth est néanmoins en accord avec celles d'historiens beaucoup plus anciens, tels que Gildas, Nennius, Bède le Vénérable, qui semblent, eux aussi, avoir été davantage préoccupés par les réalités spirituelles que par les faits historiques. Il a donc pu s'inspirer de ces textes,

(1) Il est à noter que G. de Monmouth est aussi appelé Geoffroy Arthur, du nom de son père, et que son pays d'origine, Monmouth, est proche de Caerleon, le site supposé de la cour d'Arthur.

mais on ne sait dans quelle mesure, et cela importe assez peu au fond. En outre, il est possible qu'il ait recueilli directement aussi des traditions galloises dans sa terre natale.

***

Il est difficile d'admettre, toutefois, que c'est parmi ces traditions que l'auteur de l'*Historia Regum Britanniæ* a trouvé le thème que constitue tout le début de celle-ci, et qui n'est autre que le suivant : les Bretons sont d'origine troyenne. Le premier de leur roi est Brute, ou Brutus, descendant d'Enée (2).

Historiquement parlant, la thèse n'est guère soutenable. Il reste que cette propension qu'ont eue les peuples d'Europe occidentale à se découvrir une ascendance troyenne est bien remarquable. Selon Frédégaire, chroniqueur du 7e siècle, les survivants de la ville de Troie se seraient enfuis pour une part en Macédoine, pour une autre part vers le Danube ; ces derniers seraient arrivés jusqu'au Rhin. « Non loin du fleuve, ces hommes s'efforcèrent de construire une ville qu'ils appelèrent Troie. A l'imitation de leur roi Francio, ce groupe prit le nom de Francs ». C'est de ce Francion, ou Francus, fils d'Hector, que Ronsard voulut faire le père de la nation française. Quant à Brutus, après avoir pris la tête des Troyens révoltés en Grèce, il serait parvenu jusqu'en Albion au terme d'un voyage providentiel. G. de Monmouth prétend que des coutumes troyennes furent encore observées lors du couronnement d'Arthur.

On dira que toutes ces légendes sont issues de l'Enéide, ce qui est peut-être vrai, mais d'où est issue celle-ci, sinon d'antiques traditions ? Les Etrusques, tout autant que les Romains, se réclamaient de Troie. L'Urbs était la seconde Troie, et Jules César faisait remonter sa généalogie à Iule ou Ascagne, fils d'Enée et fondateur d'Albe-la-Longue. Il faut probablement en déduire que Troie était considérée, soit comme un

(2) Robert Wace, trouvère normand, a emprunté à G. de Monmouth la matière de son « Roman de Brut ». Le « Roman de Troie », de Benoît de Sainte-Maure, date à peu près de la même époque.

centre spirituel effectif, soit comme le reflet ou l'image d'une centre spirituel ; que Troja était, en somme, un analogue de Tula. Ce centre aurait donc été déplacé vers l'Ouest, de Troie à Albe et à Rome, et la transmission initiatique se serait produite par la même occasion. En ce cas, ne serait-il pas logique de voir dans l'histoire de Brute, et sans doute aussi dans celle de Francion, d'autres phases du transfert des données ésotériques du domaine proprement méditerranéen au domaine celte et au domaine germanique ? Et, finalement, il y aurait là quelque chose de tout à fait analogue au transport du Saint Graal en Bretagne par Joseph d'Arimathie (3).

***

Lorsque Brute, petit-fils d'Ascagne, retrouve en Grèce les descendants d'Helenus, fils de Priam, il tente de les arracher au joug des Grecs. Il réussit à vaincre ces derniers, puis il décide de quitter le pays avec les Troyens. Le voyage par mer qu'il entreprend est, en somme, un raccourci de ceux de l'Odyssée ou de l'Enéide. Dans une île appelée Leogecia, au centre d'une ville abandonnée, se trouve un temple de Diane. Brute, accompagné de l'augure Geryon, y dresse trois autels, le premier à Jupiter, le deuxième à Mercure, le troisième à Diane. Des sacrifices sont offerts, et

(3) Ou à celui du corps de Saint Jacques en Espagne ; ou encore, à l'arrivée de Lazare et de ses sœurs en Provence. La légende du Précieux Sang de l'abbaye de Fécamp est également remarquable à ce point de vue ; en raison de son analogie étroite avec celle du Graal, nous pensons lui consacrer une étude particulière.

Il y a un rapport évident entre le nom d'Albe et celui d'Albanie, ancien nom de l'Ecosse, ainsi d'ailleurs qu'avec celui d'Albion, ancien nom de la Grande-Bretagne. Les trente filles d'Ebraucus — l'un des premiers souverains bretons, dont le nom peut évoquer des relations avec la tradition hébraïque — furent envoyées en Italie pour y épouser les plus nobles des Troyens, avec lesquels les femmes latines et sabines refusaient de s'unir. L'ancien nom de l'Irlande, Hibernie, est lui aussi intéressant, car il a pu être porté par une île de position plus septentrionale.

Dans les légendes galloises, le sanglier s'appelle Troit ou Trwyth. Y aurait-il une relation entre Troie, Calydon, et le Sanglier ?

Brute lui-même fait une libation de vin sur l'autel de Diane, à laquelle il consacre également une biche blanche, ce qui laisse à penser qu'il détient certaines prérogatives d'ordre sacerdotal ; il demande à la déesse, au cours d'une invocation neuf fois répétée, et après quatre circumambulations autour de l'autel, de lui révéler le lieu de résidence devant échoir à son peuple. Il tombe endormi, et Diane lui indique en songe l'emplacement de l'île dont il prendra possession, et où la nouvelle Troie sera construite.

Les voyageurs visitent ensuite diverses régions africaines bien difficiles à identifier, arrivent en « Mauritanie », passent les Colonnes d'Hercule, où ils voient « nombre de ces monstres de l'Océan appelés sirènes », à l'appel desquels ils résistent. Dans la mer Tyrrhénienne, ils retrouvent des descendants de Troyens exilés, et les emmènent avec eux. Après avoir remonté la Loire et être demeurés quelque temps sur ses rivages, ils parviennent enfin à l'île d'Albion. Elle n'est habitée que par des géants, dont le chef est Goemagog. Ces géants représentent apparemment une influence satanique, et Goemagog est vaincu par Corineus, avec des Troyens tyrrhéniens, lequel n'est pas sans évoquer par son nom Apollon Karneios ; c'est lui qui sera le fondateur de la Cornouaille. Quant à Brute, héros éponyme de la Bretagne, il édifiera la nouvelle Troie, dont le nom deviendra plus tard, par corruption, Trinovantum. Elle sera rebaptisée ultérieurement Kaerlud (la ville de Lud), et c'est Londres.

***

Dans la longue série des règnes allant de celui de Brute à celui de Lucius, ce dernier étant le premier roi chrétien, on peut se demander ce qu'il advint de la tradition bretonne, et notamment quelle y fut la part de l'apport d'origine celtique. Il semble que G. de Monmouth passe délibérément certains de ces aspects sous silence. Les seules allusions d'ordre traditionnel ont trait aux religions méditerranéennes, et, d'une façon plus précise, à la religion romaine. Ainsi, la cité de Kaerbadon (Bath) construite par Bladud, et où il y avait des thermes, fut placée sous la protection de Minerve ; dans le temple de cette déesse,

Bladud installa des feux qui ne pouvaient être éteints, et qui ne donnaient pas de cendres.

On raconte que ce roi, qui pratiquait la magie, se fit des ailes et tenta de voler, mais s'écrasa sur le temple d'Apollon, à Londres. Plus tard, Cornelia, fille du roi Lear, enterra son père dans une chambre souterraine qu'elle avait fait creuser sous la rivière Soar à Leicester. Cette crypte avait été fondée en l'honneur de Janus à deux visages, et les artisans de la ville prenaient une part active à la fête annuelle qu'on y célébrait.

On pourrait néanmoins prendre pour une allusion discrète à la tradition locale le fait que Marius, roi de Bretagne à l'époque de Vespasien ou de Domitien, ait fait dresser une pierre en témoignage de sa victoire sur le roi des Pictes, Rodric, qui, venant de Scythie, avait débarqué en Ecosse.

Lucius fut donc le premier roi à se faire chrétien. Son nom est sans doute symbolique. A sa demande, le pape St Eleuthère lui envoya deux docteurs, Fagan et Durian, et toute le peuple fut converti ; les flamines et les archiflamines furent remplacés par des évêques et des archevêques.

Parmi les liens qui sont censés s'être noués entre Rome et la Bretagne, le moindre n'est certes pas le suivant : Constance Chlore aurait épousé Hélène, fille de Coel, duc des Bretons ; de ce mariage serait né Constantin. On peut donc dire que ce dernier symbolise ici la synthèse des traditions romaine, celtique et chrétienne. Que Constantin soit, selon l'histoire officielle, né à Naïssus (Nish, dans l'actuelle Serbie), et qu'il ne soit pas, en réalité, parti de Bretagne pour conquérir l'empire importe assez peu selon la perspective dont il s'agit, puisque nous avons affaire à une histoire symbolique.

***

A cet égard, on pourrait faire un parallèle entre Constantin et Arthur. Celui-ci n'a été, selon les apparences, qu'un brillant chef de guerre, et ce fait ne doit pas nous surprendre. Mais, s'il n'avait été que cela, aurait-il pu jouer, dans le symbolisme médiéval,

le rôle exceptionnel qui fut le sien ? Comme Constantin, il a pu avoir une influence considérable dans l'ordre traditionnel, influence dont l'histoire officielle ne saurait rendre compte. La place éminente qu'il tient, non seulement dans les légendes bretonnes, mais aussi dans toute la « littérature » européenne ne peut guère s'expliquer autrement.

Nennius, dans son *Historia Brittonum* (vers 822), rapporte qu'Arthur s'opposa aux Saxons, dont la puissance se développait en Bretagne. « Arthur lutta contre eux avec les rois des Bretons, et lui-même était chef de guerre ». Il leur livra douze batailles — ce nombre peut être lui aussi symbolique — et de toutes il sortit vainqueur. La septième eut lieu dans la forêt de Celidon (*in Silva Celidonis, id est, Cat Coit Celidon*). Au cours de la huitième, « Arthur portait l'image de Sainte Marie toujours vierge sur ses épaules ». Dans les *Annales Cambriæ*, plus anciennes encore, cette même bataille du Mont Badon est évoquée ainsi : « *Bellum Badonis in quo Arthur portavit crucem domini nostri Ihesu Christi tribus diebus et tribus noctibus in humeros suos, et Brittones victores fuerunt* » (4). Enfin, William de Malmesbury, qui peut avoir été un inspirateur direct de G. de Monmouth, écrit en 1125, dans *Gesta Regum Anglorum :* « [Arthur] fut longtemps le soutien de sa patrie chancelante, il exhorta les esprits abattus de ses concitoyens à faire la guerre ; et, finalement, au siège du Mont Badon, confiant dans l'image de la Mère de Dieu qu'il avait fixée sur son armure, il mit en fuite à lui seul neuf cents ennemis ».

Dans les poèmes et les contes les plus anciens, tels que « Preideu Annwfyn », « Culhwch et Olwen », Arthur apparaît déjà comme un héros légendaire, mêlé aux dieux celtes « humanisés » ; il combat des sorcières, et fait des incursions dans « l'Autre Monde », à l'aide de son navire Prydwen. Ce côté « magique » de la légende masque très probablement un caractère initiatique plus profond. Mais, chez G. de Monmouth,

(4) Le mot « épaules » proviendrait d'une mauvaise traduction du mot gallois. C'est bouclier qu'il faudrait lire, ce qui serait plus normal. Le fait qu'Arthur ait choisi la croix pour emblème le rapproche encore de Constantin.

la magie ne se manifeste qu'en de rares occasions, car il se contente généralement d'un écran historique rigoureusement constitué.

***

Le père d'Uther Pendragon, qui se nommait, lui aussi, Constantin, était Breton ; sa mère était issue « d'une noble famille romaine ». L'usurpateur Vortigern s'étant emparé du pouvoir, Uther et son frère durent se réfugier en Armorique. C'est alors que St Germain, évêque d'Auxerre, et St Loup, évêque de Troyes, vinrent prêcher la parole de Dieu dans une Grande-Bretagne ravagée par l'hérésie de Pélage, et restaurèrent la vraie foi. C'est aussi à cette époque, présentée, donc, comme une ère de renouvellement spirituel, que se manifesta Merlin. Voici comment il fut « révélé ». Vortigern, pressé par ses ennemis, avait décidé de construire, sur le conseil des « anciens », une tour extrêmement forte ; le site le plus convenable paraissait être le Mont Snowden, et une équipe de maçons provenant de divers pays fut réunie en ce lieu. Mais, au fur et à mesure que les fondations étaient posées, elles étaient englouties dans le sol. Les « sorciers » déclarèrent qu'il fallait se mettre à la recherche d'un garçon qui n'avait pas de père, afin de pouvoir arroser le mortier et les pierres de son sang. Ce garçon fut découvert à Camarthen. On ne connaissait pas son père, et sa mère était une fille du roi de Galles du Sud qui vivait dans un couvent. Etait-il né d'une vierge ? Il est dit, en fait, que son père était un démon incube, ce qui ferait de lui un être de nature fort suspecte. Cette affirmation ne traduit peut-être que la réaction de méfiance et même d'hostilité que suscita extérieurement ce personnage possédant des dons assez exceptionnels. Par ailleurs, Merlin est le plus souvent considéré comme un magicien, et comme un « prédiseur » d'avenir, plutôt que comme un maître spirituel. Il revêt sans cesse des aspects différents, et ses déguisements favoris sont ceux d'un mendiant ou d'un jongleur. Pour cette fois, G. de Monmouth s'inspire bien de la légende populaire, dans laquelle la magie sert souvent de masque à l'ésotérisme. Que Merlin soit bien un maître

spirituel, nous en avons la preuve dans la manière sûre dont il guide Arthur et les chevaliers de la Table Ronde dans leurs « questes ». Au reste, il s'appelle également Ambrosius, ce qui signifie nourri d'ambroisie, c'est-à-dire divin. Son maître se nomme Bleise ; ce nom évoque celui du loup, et donc celui de Belen, ce qui semble indiquer que Merlin est le représentant de la tradition celtique. Mais il se montre fort bon chrétien à l'occasion, de sorte qu'il apparaît comme placé au-dessus des formes traditionnelles extérieures.

Pour revenir à la tour construite par Vortigern, elle illustre sans doute le principe selon lequel rien ne peut être édifié de solide en ce monde sans une base spirituelle. Merlin déclare qu'il y a, sous les fondations, un étang, et sous cet étang, deux pierres creuses où dorment deux dragons. L'étang est drainé, les dragons apparaissent, l'un blanc et l'autre rouge, et ils entrent en lutte. Merlin interprète cette lutte, selon une application historique immédiate, comme étant celle des Saxons et des Bretons, mais il est évident que le symbolisme peut en être élargi jusqu'à des perspectives beaucoup plus vastes.

***

A ce moment, G. de Monmouth insère dans son livre l'ensemble des prophéties de Merlin. Comme tous les textes de ce genre, elles présentent un caractère suffisamment obscur et embrouillé pour qu'on puisse en tirer à peu près tout ce que l'on veut. Il semble qu'elles s'appliquent principalement aux vicissitudes de l'histoire bretonne au cours des siècles suivants. Leur intérêt réside surtout dans le grand nombre de symboles traditionnels qui y ont été sciemment mêlés, et qui peuvent rappeler que l'histoire symbolise elle-même des réalités d'ordre supérieur.

Parmi les animaux, le sanglier revient à plusieurs reprises. Il est dit, par exemple, que lorsque la religion sera opprimée par les envahisseurs, « le Sanglier de Cornouailles lui portera secours, et foulera leurs cous sous ses pieds ». Plus tard, un autre sanglier doit « rappeler les troupeaux dispersés aux pâturages qu'ils ont perdus... De sa bouche sortiront des rivières qui abreuveront les gorges altérées des hommes ».

Un même symbole revêt parfois une forme tantôt bénéfique, tantôt maléfique ; ainsi, le Sanglier de Totnes « opprime le peuple avec une odieuse tyrannie ». Un « Lion de Justice » apparaît également, ainsi que d'autres dragons, un Aigle, un Héron, un Ours, sans parler de « l'Ane de la Méchanceté ».

Plusieurs arbres jouent un rôle important : le chêne planté par le Héron sur une haute montagne, et un arbre poussé sur la Tour de Londres, qui, « étendant trois branches seulement, couvrira d'ombre la face de toute l'île ». Quelques forêts servent de cadres aux événements prophétiques : la forêt de Caledon, la forêt de Calaterium (les deux sont peut-être identiques), la forêt de Dean, la forêt de Carnute. Certaines fontaines sont également évoquées ; les plus remarquables sont la fontaine de Galabes, site favori de Merlin, la fontaine de Amne, dont l'eau sera changée en sang, et les trois fontaines qui doivent sourdre dans la cité de Winchester, dont les courants sépareront l'île en trois parties ; seules les eaux de l'une d'entre elles auront un effet favorable, les deux autres seront néfastes.

Il est dit qu'un jour, les pierres parleront. Il faut voir là une allusion à la réouverture finale des oracles, depuis longtemps muets. Certains traits rappellent d'ailleurs les prophéties bibliques ; ainsi le passage où « un vieillard d'un blanc de neige, monté sur un cheval blanc de neige » détourne la rivière Periron, et prend des mesures à l'aide d'une baguette blanche.

La fin du texte est constituée par toute une série de changements astronomique, qui, quant à eux, dénotent manifestement une phase cyclique importante, et sans doute même une fin du monde. « Les mortels ...montrant leur dos au ciel, fixeront leurs yeux sur la terre. Les étoiles détourneront d'eux leur face, et leurs cours habituels seront confondus... L'éclat du soleil sera terni par l'ombre de Mercure... Jupiter franchira les bornes qui lui sont fixées... Les Gémeaux délaisseront leur embrassement coutumier... Les plateaux de la Balance pendront de travers jusqu'à ce que le Bélier mette sa corne crochue au-dessous d'eux... Le

chariot de la Lune troublera le Zodiaque, et les Pléiades éclateront en pleurs et en lamentations ».

***

C'est au cours du règne du frère aîné d'Uther, Aurelius Ambrosius, lequel était revenu de Petite-Bretagne et avait recouvré le royaume de ses ancêtres, que Merlin fit mener à bien une œuvre symbolisant peut-être l'intégration des formes traditionnelles anciennes à l'ésotérisme chrétien.

Aurelius voulait élever un monument à la mémoire de princes bretons traîtreusement mis à mort par le Saxon Hengist. Le site choisi était le sommet du Mont d'Amesbury près de Kaercaradoc (maintenant Salisbury), où se trouvait un monastère de trois cents frères. Le roi réunit tous les maîtres artisans spécialisés dans la pierre et le bois et leur demande d'étudier un projet de mémorial. Tous se récusent, ce qui montre bien qu'il s'agit là, en fait, d'un travail particulier, nécessitant des connaissances hors du commun. Alors, Tremorinus, archevêque de Caerleon, propose de faire appel à Merlin, le prophète de Vortigern, seul homme compétent, selon lui, pour mettre le projet à exécution. Aurelius fait donc quérir Merlin, qui est découvert « dans la contrée de Gwent, à la fontaine de Galabes, où il avait coutume de se retirer ». Merlin conseille alors, afin de réaliser un travail qui défiera le temps, d'envoyer chercher « La Danse des Géants qui est à Killare, une montagne d'Irlande. Car il y a là un ensemble de pierres que personne de ce temps ne saurait édifier... il n'y a pas de pierres, nulle part ailleurs, de plus de vertu, et si elles sont dressées en cercle autour de ce terrain, tout comme elles le sont à présent là-bas, elles y demeureront à jamais. » A Aurelius, qui s'étonne de la chose, et qui ne voit pas l'intérêt d'aller chercher des pierres si loin, alors qu'il est si facile d'en trouver en Bretagne, Merlin répond : « Dans ces pierres, il y un mystère, et une vertu curative contre nombre de maladies. Les géants des anciens temps les apportèrent des confins de l'Afrique, et les plantèrent en Irlande au moment où ils y habitèrent ». L'origine et la vertu attribuées à ces pierres traduisent « mythiquement » leur validité

et leur efficacité en tant que symboles traditionnels. C'est Uther qui est chargé d'aller en Irlande pour y prendre possession de ces menhirs. Il triomphe du roi de ce pays, Gilloman, et arrive à pied d'œuvre sur le Mont Killare. Mais nul ne parvient à bouger les pierres du cromlech. Merlin se charge alors du travail, qu'il accomplit avec aisance, et il fait transporter tout l'ensemble en Bretagne, sur le Mont d'Amesbury. Puis, à la fête de la Pentecôte — il s'agit peut-être aussi de pierres oraculaires, donc liées à la manifestation de l'Esprit — devant une grand concours de peuple à la tête duquel se trouvent tous les évêques et abbés du royaume, Merlin dresse les pierres tout autour du terrain, exactement comme elles l'étaient sur le Mont Killare. Ce faisant, il se révèle encore comme le maître spirituel, assimilant à la tradition nouvelle ce qui subsiste de l'ancienne.

***

Il est dit qu'à la mort d'Aurelius apparut « une étoile d'une grandeur et d'un éclat merveilleux », dont l'un des rayons prit l'apparence d'un dragon. Selon Merlin, ce dragon représentait Uther, et lorsque celui-ci prit le pouvoir, il fit faire deux dragons d'or semblables à celui qui s'était montré dans le rayon de l'étoile. Il offrit l'un à la cathédrale de Winchester, et conserva l'autre pour l'emporter avec lui à la guerre. C'est depuis lors qu'il fut appelé Uther Pendragon, Uther Tête-de-Dragon.

On remarquera qu'en ce cas encore, il s'agit d'un élément pré-chrétien, car, dans le christianisme, le dragon a généralement une signification « maléfique », alors qu'ici, en tant que lié au rayon et à l'étoile, il est sans aucun doute un symbole de la manifestation du Verbe. Et le « mythe » arthurien, qu'inaugure Uther, n'est-il pas, lui aussi, avec celui du Graal, une forme de manifestation spirituelle ?

Arthur qui hérite de son père l'emblème du dragon, doit donc détenir une autorité se situant au-delà du pouvoir temporel : il n'est l'Ours (*Arctus*) qu'en apparence, ou qu'en tant que celui-ci figure le Pôle

(*arctus*) ou le chemin étroit (*arctus* également) (5).

Sa naissance et son enfance sont entourées de circonstances étranges, et sont placées sous l'influence de Merlin. C'est grâce à un subterfuge de ce dernier qu'Uther peut avoir accès, au château de Tintagel, auprès d'Igerna, qui sera la mère d'Arthur. On dit aussi que celui-ci a une sœur, Anna, et il s'agit peut-être là de la fée Morgane, qui, plus tard, sera effectivement regardée comme sa sœur. Uther Pendragon meurt peu après la naissance de ses enfants, en buvant de l'eau d'une fontaine qui avait été empoisonnée.

Lorsqu'Arthur est couronné roi, il n'a que quinze ans. Il se révèle tout de suite comme un chevalier de valeur exceptionnelle. Ses armes sont décrites, dont la signification symbolique est certaine. Sur son heaume est gravé un dragon. « Sur ses épaules, il portait le bouclier qui était nommé Pridwen, sur la face interne duquel était peinte l'image de Sainte Marie Mère de Dieu, de façon à ce qu'il la rappelât souvent à son souvenir ; il était ceint de Caliburn, la meilleure des épées, qui avait été forgée en l'île d'Avallon ; et la lance qui ornait sa main droite avait pour nom Ron ». Arthur épouse Guenièvre, « issue d'une noble famille romaine... élevée dans la maison du duc Cador ».

Les conquêtes du roi de Bretagne sont contées avec force détails. Ces récits ressemblent bien à de l'histoire, mais on peut sans doute leur accorder une valeur symbolique d'ordre général, celle qui s'attache à la guerre, et se réfère à la victoire sur le monde et sur soi-même. Les « six îles de l'Océan » sont en particulier rapidement soumises ; ce sont l'Irlande, l'Islande, Gothland, les Orcades, la Norvège et le Danemark. On notera qu'il n'est jamais question des Shetland, qui peuvent avoir présenté un caractère réservé,

(5) Selon certaines légendes, Arthur, enlevé au ciel après sa mort, demeurerait dans la constellation de la Grande Ourse, appelée en gallois le Chariot d'Arthur.

si même elles ne s'identifient pas, selon une certaine perspective, à l'île d'Avallon (6).

Puis Arthur s'empare peu à peu de la Gaule. Parvenu au faîte de la gloire, il tient sa cour à Caerleon. C'était là le siège de l'un des trois archevêchés du royaume de Bretagne, et « il y avait en outre une école de deux cents philosophes instruits en astronomie et dans les autres arts, qui observaient diligemment le cours des étoiles, et en déduisaient, par de justes prédictions, les prodiges qui, à cette époque, étaient sur le point de se produire en faveur du roi Arthur ». La description ainsi faite de Caerleon suggère qu'il s'agissait là également d'un centre spirituel. C'est en ce lieu qu'Arthur réunit, à la fête de la Pentecôte, les nobles de tout son empire, y compris « les douze pairs de la Gaule, que Guérin de Chartres amena avec lui... Lorsqu'ils furent tous assemblés dans la cité, le grand jour de la fête, les archevêques furent conduits dans le palais pour couronner le Roi avec le diadème royal... Aussitôt que le Roi eut été investi avec les insignes de la royauté, il fut conduit d'une manière très digne à l'église cathédrale, deux archevêques l'escortant, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche. Quatre rois, en outre, à savoir ceux d'Ecosse, de Cornouailles, de Galles du Nord et de Galles du Sud, marchaient devant lui, portant, comme c'était leur droit, quatre sabres d'or ». On voit qu'il n'y a pas de sacre à proprement parler, mais seulement couronnement et investiture, peut-être parce que Arthur possédait une qualification naturelle qui le dispensait du rite de consécration.

(6) Plutarque, dans son *De Defectu Oraculorum*, donne une indication qui n'est peut-être pas sans rapport avec ce problème. « Demetrius dit que, parmi les îles sises autour de la Bretagne, beaucoup sont dispersées et inhabitées ; certaines portent le nom de déités ou de héros. Il nous dit aussi que, envoyé par l'empereur avec mission d'explorer et d'inspecter les lieux, il se rendit sur l'île la plus proche de celles qui étaient inhabitées, et la trouva occupée par quelques habitants ; ceux-ci étaient sacro-saints et inviolables aux yeux des Bretons. Peu après son arrivée, une grande perturbation de l'atmosphère se produisit, accompagnée de maints mauvais présages, de vents éclatant en tempête, de chutes de foudre embrasée. Quand ce fut fini, les insulaires dirent que quelque chose d'important venait de se passer... En outre, il y a là, dirent-ils, une île dans laquelle Cronos est emprisonné, et Briarée le garde quand il dort... Ils ajoutent qu'autour de lui se trouvent de nombreuses déités, ses partisans et ses serviteurs ». Or, Cronos s'identifie à Apollon Karneios, dieu des Hyperboréens, de sorte que son sommeil pourrait évoquer l'état de retrait de la tradition primordiale. Au reste, entre ce sommeil et celui qui frappera plus tard Arthur, il y a au moins une certaine analogie ; dans ce dernier cas il s'agit de l'occultation d'une forme traditionnelle, ce qui constitue un retrait vers la tradition originelle.

Ensuite, le roi de Bretagne entre en lutte contre Lucius Hiberius, procurateur romain, et doit débarquer en Gaule. C'est à cette occasion qu'il a la vision suivante : un ours vole dans les airs, et tous les rivages de la terre tremblent à son grognement. Un dragon apparaît alors à l'Occident, et il illumine toute la contrée de l'éclat de ses yeux (7). Un combat s'engage, et le dragon finit par brûler l'ours de son haleine ardente. Les interprètes déclarent que le dragon, c'est Arthur, et l'ours, quelque géant qu'il doit combattre. Le roi, quant à lui, est persuadé que le songe évoque sa lutte contre l'empereur romain. Et, de fait, ce dernier est bien l'ours, en ce sens qu'il ne détient plus que le pouvoir temporel réduit à lui-même. Tandis qu'Arthur, s'il est l'ours en apparence, est aussi, selon sa fonction la plus intérieure, le dragon, c'est-à-dire le représentant du principe dont sont issus à la fois l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel.

***

Au milieu des épisodes, d'aspect purement historique, de cette lutte entre les Bretons et les Romains, G. de Monmouth introduit assez étrangement un fragment de la « légende » arthurienne, et l'un des plus fantastiques à première vue. Ce sont d'ailleurs des traits de ce genre qui permettent d'inférer qu'il y a une intention symbolique dans son œuvre.

On rapporte à Arthur qu'un géant « d'une merveilleuse grandeur » est arrivé d'Espagne, s'est emparé d'Hélène, nièce de Hoel, duc de Petite Bretagne, et qu'il s'est enfui sur le mont appelé à présent le Mont

(7) Allusion vraisemblable à la lumière de la connaissance.

Saint-Michel. Aucun des chevaliers lancés à sa poursuite n'a pu le vaincre, ni par mer, ni par terre. La nuit suivante, Arthur part avec Kay et Bédévère. Ils aperçoivent un grand feu de bois sur le mont, et un second, plus petit, sur un rocher voisin. Le roi envoie Bédévère en reconnaissance ; celui-ci prend un barque et atteint le plus petit des îlots. Il trouve là une vieille femme se lamentant ; c'est la nourrice d'Hélène : la princesse est morte, et elle l'a enterrée. De retour, Bédévère raconte la chose à Arthur, et ils partent sur l'île la plus élevée. Ils y trouvent le géant ; le combat s'engage, et, après de nombreuses péripéties, le monstre est finalement mis à mort. Le roi déclare qu'il n'a jamais lutté contre un être d'une telle puissance depuis sa victoire sur le géant Ritho, sur le Mont Ararius.

Hoel fit bâtir une église sur le tombeau de sa nièce, et c'est depuis lors que le rocher où il fut creusé porte le nom de Tombe d'Hélène (Tombelaine).

Il est remarquable que l'auteur ait éprouvé le besoin de mêler l'histoire d'Arthur à celle du Mont Saint-Michel. Car il s'agit là d'un site sacré gaulois, appelé à devenir l'un des lieux saints les plus illustres de la Chrétienté ; et il semble qu'Arthur soit ici chargé d'opérer symboliquement le passage de l'une à l'autre tradition, passage au cours duquel Belen doit être remplacé par St-Michel. Ce dernier apparut à Saint-Aubert au VIIe siècle, soit un siècle seulement après la manifestation de l'Arthur historique. On notera en outre que la victoire du roi sur le géant (qui peut figurer, comme ceux dont avait triomphé Brute en Albion, les éléments corrompus du « paganisme ») rappelle celle de St-Michel sur Lucifer. L'Archange ne réalise-t-il pas l'idéal de la chevalerie dans toute sa plénitude ?

***

Du reste des guerres d'Arthur, il y a peu à dire : si, comme on l'a dit, elles relèvent du symbolisme général de la guerre chevaleresque, destinée à établir la « Grande Paix », le fait qu'il ait été vainqueur signifie que la queste a été menée à son terme. Il est vrai

que, de retour en son royaume, il est victime de la trahison de son neveu Modred, mais il faut sans doute accorder à cet événement le caractère d'un sacrifice qui n'est pas sans analogie avec celui du Christ.

Blessé mortellement, le roi est transporté dans l'île d'Avallon pour y être soigné. Ceci signifie qu'il a atteint le séjour d'immortalité, dont cette même île est la figure.

La croyance selon laquelle Arthur et ses compagnons dorment dans une caverne en attendant l'heure de leur retour n'est en somme que l'expression populaire de la même chose. « Il n'y a pas longtemps, écrit John Rhys, les bergers de Galles du Nord se racontaient des histoires de ce genre : l'un d'entre eux se trouvait par aventure en présence d'Arthur et de ses hommes, endormis dans une caverne du Mont Snowdon resplendissante de richesses inouïes ». Dans le *Livre Noir* de Camarthen, on trouve, parmi les « Stances des Tombeaux », ce tercet :

Une tombe pour Marc, une tombe pour Gwythur,
Une tombe pour Gwgawn à l'épée vermeille,
Il n'est pas sage [de songer à] une tombe pour Arthur.

Jean-Louis Grison.

LES LIVRES

Arnaud Desjardins : *Le Message des Tibétains (le vrai visage du tantrisme)*, La Palatine éd. (228 pages).

Voilà un ouvrage qui vient à son heure, car la très vénérable tradition tibétaine, qui avait pu se conserver intacte jusqu'à une époque récente, 1950 environ, paraît aujourd'hui menacée de disparition à plus ou moins brève échéance. Doublement menacée d'ailleurs : sur le sol de la patrie tout d'abord, puisque les envahisseurs chinois ont fermé tous les monastères en sorte qu'il n'y a pratiquement plus de centre traditionnel au Tibet ; en Inde et au Sikkim ensuite, car les réfugiés tibétains se trouvent plongés dans une ambiance moderne qui ne laisse guère d'espoir quant à l'avenir.

Toutefois et du moins pour le présent, il est encore possible de prendre contact avec d'authentiques maîtres spirituels tibétains. C'est précisément ce qu'a pu faire M. Arnaud Desjardins qui avait été chargé de réaliser, pour l'O.R.T.F., un film consacré à la religion tibétaine ; ce projet put être mené à bien grâce à l'autorisation du Dalaï-Lama qui mit son interprète personnel à la disposition du cinéaste (1), lequel a consigné ses observations dans l'ouvrage ci-dessus : « Le Message des Tibétains ».

L'auteur s'efforce tout d'abord de dissiper certaines confusions courantes en Occident :

« Divisés en plusieurs Ordres (ou Sectes) les lamas ne sont tous d'accord que pour refuser absolument la dénomination de « lamaïsme », au sens qui lui est communément donné de « fusion de l'ancien culte primitif aborigène du *bön-po* avec un bouddhisme dégénéré mêlé de tantrisme (l'enseignement des textes appelés *tantras*) ». Tous considèrent que la spiritualité tibétaine est un Bouddhisme orthodoxe et, même, la forme la plus riche et la plus parfaite du Bouddhisme, le Bouddhisme tantrique, en effet, tel qu'il régnait sur le nord de l'Inde avant les conquêtes musulmanes et tel que les Tibétains l'ont pieusement recueilli et non moins pieusement conservé jusqu'à 1959 » (2).

Quant à la différence entre les différents Ordres tibétains, voici comment M. Arnaud Desjardins la présente :

« ...Les *geluk-pa* (bonnets jaunes) accordent une beaucoup plus grande importance à l'étude théorique, à l'étude intellectuelle. Il faut souvent à un moine vingt ou trente ans de cette étude, avant d'aborder la pratique, l'expérimentation directe et notamment les ascèses tantriques qui sont l'essence même du Bouddhisme tibétain...

« Au contraire, les Bonnets rouges attachent beaucoup moins d'importance à ces études livresques... Par contre, la pratique, l'exercice, l'expérience immédiate sont beaucoup plus généralement développés chez ces Sectes rouges et, surtout, beaucoup plus prématurément abordées » (1).

Cela dit, passons maintenant au Tantrisme : « Le Tantrisme, c'est l'enseignement de livres appelés *tantras*... Ces tantras sont des livres ésotériques incompréhensibles sans explications et commentaires et qui se composent à la fois de traités de métaphysique ou de théologie et de manuels de technique ascétique. C'est seulement après avoir reçu l'initiation à un tantra particulier et l'avoir d'abord entendu lire à haute voix par son gourou qu'un disciple est autorisé à en aborder l'étude personnelle dans la solitude » (2).

Il me reste encore à citer ces quelques lignes particulièrement significatives : « Les Tibétains produisent des sages comme nous produisons dans nos Facultés des docteurs, des ingénieurs et des savants. La recherche spirituelle est organisée méthodiquement, scientifiquement, selon des connaissances bien prouvées et rien n'est laissé au hasard » (3).

On voit par ces quelques citations tout l'intérêt de cet ouvrage dont les principales qualités sont la clarté et une parfaite honnêteté intellectuelle.

Gaston GEORGEL.

(1) Le film a pu être présenté à la télévision dans le courant de l'année 1966.

(2) p. 22. C'est en 1959 que le Dalaï-Lama s'est enfui en Inde, avec de nombreux moines.

Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (François Maspéro, éditeur, Paris).

Cet ouvrage, d'une grande érudition, étudie quelques-uns des thèmes favoris des tragiques grecs. Mais sa perspective n'est pas uniquement littéraire. Les auteurs entrent dans un assez grand nombre de considérations qui touchent à la « philosophie de l'histoire » du monde grec et surtout athénien. « Le genre tragique fait son apparition à la fin du VI[e] siècle, lorsque le langage du mythe cesse d'être en prise sur le réel politique de la cité. L'univers tragique se situe entre deux mondes et c'est cette double référence au mythe, conçu désormais comme appartenant à un temps révolu, mais encore présent dans les consciences, et aux valeurs nouvelles développées avec tant de rapidité par la cité de Pisistrate, de Clisthène, de Thémistocle, de Périclès, qui constitue une de ses originalités, et le ressort même de l'action » (p. 7).

Il est assez frappant que l'œuvre des trois tragiques grecs ait été écrite en un très court laps de temps, et

à cette époque cruciale où la Grèce échappe à la menace perse. On connait la tradition selon laquelle, le jour de la bataille de Salamine, Eschyle combat, Sophocle chante la victoire et Euripide vient au monde. Après cette courte période où la tragédie est reine, « la veine tragique se tarit rapidement pour s'effacer devant la réflection philosophique » (p. 80).

Ces précisions données par les auteurs sont tout à fait intéressantes si on les rapproche de ce qu'a écrit Guénon dans *La Crise du Monde moderne* (pp. 21-22) sur la « mutation » qui, au VIe siècle, fit passer la Grèce à la civilisation dite classique. Cette dernière civilisation, malgré certains « redressements » traditionnels dans l'ordre des « mystères » et du Pythagorisme, est surtout marquée par l'apparition de « quelque chose dont on n'avait encore eu aucun exemple, et qui devait, par la suite, exercer une influence néfaste sur tout le monde occidental : il s'agit de ce mode spécial de pensée qui prit et garda le nom de philosophie », et qui devait, de dégénérescence en dégénérescence, aboutir à la piètre philosophie profane actuelle, « c'est-à-dire une prétendue sagesse purement humaine, donc d'ordre simplement rationnel, prenant la place de la vraie sagesse traditionnelle, supra-rationnelle et non-humaine ». Ce dernier état de déchéance ne devait être atteint qu'à l'époque contemporaine, mais selon Guénon, les germes en avaient été semés au VIe siècle.

Commentant ces lignes de Guénon, M. Jean Biès, dans son ouvrage sur *Empédocle d'Agrigente* (pp. 19-20), critique sans aucun ménagement l'évaluation communément admise du classicisme antique. « Il n'y a pas, dit-il, de miracle grec... Tout ce qui, aux yeux des historiens, constitue ce miracle correspond, en fait, au contraire d'un vrai miracle, puisque les changements profonds survenus au cours des IVe et IIIe siècles sont presque tous autant d'atteintes à la spiritualité hellénique et autant de déchéances » qui devaient amener « le déclin puis la chute de la civilisation grecque antique. On s'étonne même de voir avec quelle rapidité et quel empressement la Grèce classique a oublié jusqu'au souvenir de ses attaches sapientielles et intellectives, pour se restreindre de plus en plus aux exercices de la seule dialectique, dont Zénon est le père, et pour laisser l'homme seul, avec ses limites et ses insuffisances — sophiste agnostique, citoyen bavard, artiste subjectivé —, remplacer le sage doué de l'autre vue et immergé dans la contemplation de la trancendance divine ».

L'oubli signalé par M. Biès est identique à l'oubli, signalé par Guénon, du moyen âge par les humanistes de la Renaissance. M. Biès relève que les témoignages que nous avons sur Socrate, l'initiateur de la nouvelle philosophie, nous le montrent « tout entier occupé de l'homme et du relativisme humain... Platon lui-même, s'il exprime des vérités sacrées, le fait en un langage profane

et déjà littéraire, davantage orienté vers le rationnel que vers le symbolisme, exception faite pour les mythes, qui restent la partie la plus secrète et la plus intéressante de son œuvre ».

Mais revenons à l'ouvrage de MM. Vernant et Vidal-Naquet. Il faut remarquer que la période « classique » de l'histoire grecque commence avec Pisistrate, qui établit dans Athènes la « tyrannie », c'est-à-dire un mode de gouvernement tout à fait anti-traditionnel, qui ne laissait presque plus rien subsister du régime semi-théocratique antérieur, celui des « archontes ». Or, il est assez singulier que ce soit Pisistrate qui ait fait mettre par écrit et ainsi « fixé » les poésies d'Homère, jusqu'alors transmises exclusivement par voie orale. Il est permis de se demander si, à la faveur de cette fixation, certains éléments importants du point de vue traditionnel ne se seraient pas « perdus ».

A propos du rôle des tragédies grecques qui, selon les auteurs, marquent un acheminement vers la pensée philosophique, plusieurs autres questions peuvent se poser. D'abord, il est bien évident que chez Euripide la tendance est très nettement anti-traditionnelle, contrairement à ce qu'on remarque chez Sophocle et surtout chez Eschyle. Ensuite, ne pourrait-on pas penser que le rôle de la comédie est venu en quelque sorte « équilibrer » celui de la tragédie ? Aristophane a, on le sait, presque constamment une attitude « traditionnaliste » et hostile aux « sophistes ». Socrate n'est pas ménagé dans *Les Nuées* ; et pourtant Platon, élève respectueux de Socrate, n'a pas craint de mettre dans la bouche d'Aristophane un de ses plus beaux mythes : celui de l'Androgyne primordial. Enfin, il est certain que comédie et tragédie, qui ont des sources « rituelles » et antérieures au VIe siècle, sont dans leur principe des « arts sacrés ».

Indépendamment des considérations engendrées par les remarques des deux auteurs sur l'évolution politique de l'Athènes du VIe siècle, indépendamment aussi de curieux détails sur les institutions d'alors (notamment sur l'ostracisme), encore tout imprégnées d'une signification sacrée, l'ouvrage dont nous parlons se recommande par une critique fort amusante des interprétations psychanalytiques qui se sont exercées avec le bonheur que l'on sait sur l'œuvre des tragiques grecs. Dans un chapitre intitulé « Œdipe sans complexe », on trouve une démolition impitoyable des inventions dues à l'imagination débridée de Freud et de ses continuateurs. « En quoi, se demandent les auteurs, une œuvre littéraire appartenant à la culture de l'Athènes du Ve siècle avant J.-C., et qui transpose elle-même de façon très libre une légende thébaine bien plus ancienne, antérieure au régime de la cité, peut-elle confirmer les observations d'un médecin du début du XXe siècle sur la clientèle de malades qui hantent son cabinet ? »

D'après Freud, « c'est le succès constant et universel de la tragédie d'Œdipe qui prouve l'existence également universelle, dans la psyché enfantine, d'une constellation de tendances semblables à celle qui mène le héros à sa perte... En tuant son père, en épousant sa mère, il accomplit le désir de notre enfance que nous nous efforcions d'oublier ».

L'ouvrage insiste sur le fait que, pour Freud, le « complexe Œdipe » donne la « clef » de toutes les tragédies ; et l'on observe : « On reste stupéfait. Comment Freud peut-il oublier qu'il existe bien d'autres tragédies grecques qu'*Œdipe-Roi* et que, parmi celles qui nous ont été conservées d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, la quasi-totalité n'a rien à voir avec les rêves œdipiens ? »

La lecture de ce chapitre « Œdipe sans complexe » est réjouissante, car les auteurs, qui évidemment connaissent les mythes grecs un peu mieux que le psychiatre viennois, se sont amusés à transposer le procédé freudien aux autres tragédies helléniques. Il en résulte qu'on peut soutenir, « en substituant l'*Agamemnon* d'Eschyle à l'*Œdipe-Roi* de Sophocle, que l'effet tragique provient de ce que chaque femme ayant fait le rêve d'assassiner son époux, c'est l'angoisse de sa propre culpabilité qui, dans l'horreur du crime de Clytemnestre, se réveille et la submerge ».

Mais, comme « l'interprétation freudienne de la tragédie n'a pas influencé les travaux des hellénistes, qui ont continué leurs recherches comme si Freud n'avait rien dit », — un psychanalyste contemporain, M. D. Anzieu, a voulu « s'aventurer sur le terrain de l'antiquité classique et, armé des seules lumières de la psychanalyse, y a découvert ce que les spécialistes continuent à n'y pas voir ». Et MM. Vernant et Vidal-Naquet de demander ironiquement : « N'est-ce pas la preuve que ces hellénistes sont aveugles, ou plutôt qu'ils se veulent, qu'ils se rendent aveuglent, par refus de reconnaître dans la figure d'Œdipe leur propre image ? »

Plus loin, les deux auteurs, examinant « la valeur de cette clef universelle œdipienne dont le psychanalyste détient le secret et qui lui permettrait de déchiffrer sans autre préparation toutes les œuvres humaines », se demandent si « cette clef ouvre vraiment les portes de l'univers spirituel des Grecs ou si elle n'en fausse pas plutôt les serrures ». C'est bien cette seconde hypothèse que confirme l'examen impitoyable fait par les auteurs des procédés abusifs et des « coups de pouce » qui « permettent au psychanalyste de donner libre cours à sa fantaisie » et « faire dire au texte le contraire de ce qu'il énonce clairement ».

C'est avec plaisir qu'on voit des hellénistes de valeur tourner ainsi en dérision les interprétations données par les psychanalystes au sujet des mythes grecs. Que n'en est-il de même dans les autres disciplines ? Aujourd'hui,

la psychanalyse est reine. On la rencontre partout, et même, hélas ! : « là où elle ne doit pas être », ce qui n'est pas rassurant pour l'avenir.

L'ouvrage dont nous venons de commenter quelques-uns des aspects était présenté récemment devant un cercle d'historiens et d'hellénistes. Au cours de la discussion, quelqu'un — il nous semble même que c'était l'un des auteurs — rappela une anecdote antérieure à la dernière guerre. C'était l'époque où, à la suite de l'*Anschluss*, Freud avait dû quitter l'Autriche pour fuir l'ignoble persécution anti-juive des nazis. Il avait décidé de s'établir aux Etats-Unis. A son débarquement, surpris par l'immense acclamation qui l'accueillait, il se tourna vers son disciple Jung pour lui dire : « Ils n'ont pas l'air de se douter que nous leur apportons la peste ».

Denys ROMAN.

LES REVUES

Kairos (Otto Müller Verlag, Freilassing/Salzburg)

Kairos n'est plus tout-à-fait la revue dont nous avons, ces dernières années, entretenu les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*. Publiée sous une couverture neuve, sous la responsabilité directe d'un certain nombre d'instituts universitaires de langue allemande, et sous la direction, désormais, d'un professeur viennois, le Dr Kurt Schubert, elle se consacre, sous une forme plus stricte, à un domaine plus limité : celui de l'univers spirituel judéo-chrétien. L'inconvénient est que s'y trouvent par là-même limités nos propres sujets d'intérêt. Significativement, les quelques articles dont nous avons relevé les titres dans les livraisons les plus récentes traitent tous, selon des perspectives diverses, de rapports entre les traditions chrétienne et juive.

Certes, Paul Vulliaud avait opportunément souligné, en son temps, l'importance pour les Chrétiens d'une meilleure connaissance de la Kabbale, divers éléments de leurs propres écritures n'étant intelligibles qu'à la lumière de la « *tradition mystique des Juifs* ». Abraham Abulafia explique-t-il pour autant l'Hésychasme ? Soyons juste : M. Endre von Ivanka ne va pas aussi loin dans son étude sur la « *vision de lumière* » hésychaste (n° 2/1971), et ne ranime pas non plus la grande querelle où s'illustra saint Grégoire Palamas. Sans apporter, à vrai dire, aucun élément nouveau, mais en s'assurant de quelques bons textes où saint Syméon le Nouveau Théologien tient la place essentielle, l'auteur s'applique à situer, à décrire, à expliciter s'il se peut, la vision de la « *Lumière du Thabor* » selon les Pères grecs, d'Evagre le Pontique à Syméon, en passant par Diadoque de Photicé ou saint Jean Climaque. M. von Ivanka se heurte inévitablement — sans trop y pénétrer — au problème de la « technique » d'oraison hésychaste, que ses adversaires opposent sans trop la comprendre à la « *mystique authentique* ». C'est ici qu'intervient, bien entendu, le parallèle avec Abulafia, introducteur, dans la mystique juive, d'un élément « méthodique » à propos duquel Scholem a pu parler de « *Yoga judaïsé* », mais aussi prophète et favorisé de visions « *basées sur le Nom de Dieu et sa gnose* »... Si le but et les moyens de la méthode d'Abulafia ne sont pas sans parentés avec ceux de l'Hésychasme byzantin, il est un autre parallèle non moins significatif qu'il convient, nous semble-t-il, de relever : il concerne l'extrême méfiance des

uns et des autres vis-à-vis des phénomènes extra-normaux, fussent-ils visions de lumière ; M. von Ivanka cite Diadoque de Photicé, qui y aperçoit « *tromperies du Malin et illusions du Diable* » : on y pourrait ajouter des formules très voisines d'Evagre le Pontique, de Grégoire et de Nil du Sinaï. Quant à Abulafia, ses visions, dit-il, « *lui furent envoyées en partie par les démons pour le mettre dans la confusion* ». La même circonspection s'observe, ajoutons-le, chez les contemplatifs de l'Extrême-Orient. L'essentiel eût peut-être été de souligner, d'ailleurs, que la véritable Lumière du Thabor était, non phénoménale, mais « *incréée* » ; que, manifestation immédiate de la Plénitude divine, « *elle n'a pas commencé et n'a pas pris fin*, comme le dit saint Grégoire Palamas : *qu'elle restera incirconscrite et imperceptible pour les sens, bien qu'elle fût contemplée par les yeux corporels...* »

La conception de l'homme primordial est-elle identique chez Jacob Boehme et dans le *Zohar* ? Dans le même fascicule, M. Wolfgang Huber pousse résolument la comparaison. Avant lui, G. Scholem avait parlé d'un « *parallèle tout-à-fait remarquable* », et rappelé l'anecdote d'un kabbaliste allemand du XVIIIe siècle, Koppel Hecht, selon lequel Boehme « *parlait du kabbalisme plus ouvertement que le Zohar* ». Berdiaeff, s'il ne peut manquer d'observer que, « *par sa théorie androgynique, Boehme rejoint le* Banquet *de Platon et la* Kabbale », note combien il s'en distingue par sa contemplation de la *Sophia*. M. W. Huber voit la notion de *Sophia* chez Boehme comme « *très proche* » de la *Sephira Binâ* : c'est précisément la simplification à laquelle se refuse — non sans raison, semble-t-il — Nicolas Berdiaeff. Quel est le bilan final du parallèle — car il ne saurait être question de le suivre ici dans le détail — ?

— « *L'anthropologie du Zohar comme celle de Jacob Boehme* » se fonde sur la double notion hiérarchisée d'un Absolu impersonnel et d'un Dieu manifesté : ce qui n'est particulier ni à l'un, ni à l'autre, mais est commun à toutes les formes de gnose.

— « *L'image kabbalistique de l'homme, l'homme comme forme visible de Dieu, est assumée par la théosophie de Boehme* », ce qui appelle une remarque semblable. La notion de « *corporisation de l'Absolu* » (*Verleiblichung*) sous la forme de l'androgyne primordial, est certes commune aux deux œuvres : mais n'est-elle pas à la base de la doctrine hermétique ?

— L'hypothèse médiatrice de la « Kabbale chrétienne » entre le *Zohar* et Boehme, est examinée et justement rejetée. Boehme eût sans doute répété à ce sujet : « *Je n'ai que faire de leurs méthodes et de leurs formules, puisque ce n'est point d'après eux que j'ai étudié ; j'ai un autre maître, et c'est la Nature entière...* » La question de la voie par laquelle Boehme aurait pu avoir accès à la Kabbale « *reste ouverte* » (à la sagacité des érudits).

Le savetier de Goerlitz indique pourtant lui-même que sa source unique est « *l'Esprit de Dieu* » : pourquoi ne pas le croire ? L'œuvre de Boehme et le *Zohar* ont une commune origine dans les Saintes Ecritures ; ils en sont l'un et l'autre des interprétations visionnaires, inspirées : c'est là que se situent leurs points de convergence.

Qu'on eût tenté de reprendre l'étude des idées de Salomon ibn Gabirol en fonction de la Kabbale eût, par contre, semblé naturel. De savants auteurs l'ont fait depuis longtemps : ce grand poète juif de l'Espagne musulmane avait de quoi les séduire. Le souci de M. Hermann Greive est cependant plus insolite (n° 1/1972) : il entreprend la critique de thèses selon lesquelles « *tout le système de Gabirol dériverait de Jean Scot Eriugène* ». Il était à peine besoin de développer aussi longuement les « *différences fondamentales* » entre la conception du Verbe divin selon Eriugène et celle de la Volonté divine chez Gabirol, problème dans lequel on avait précédemment tenté d'introduire les douteuses incidences de la très plotinienne *Théologie d'Aristote*. Il est bien vrai qu'une thèse aussi étrange doit être « *définitivement enterrée* », dès lors qu'elle ne s'appuie plus que sur des considérations de forme littéraire et d'atmosphère générale extrêmement friables. Les serpents de mer du comparatisme et de la critique des textes n'en ont jamais fini de mourir.

Pierre GRISON.

ERRATA

N° 434 (*nov.-décembre* 1972).

Par suite d'une erreur typographique, les chapitres se sont trouvés placés bout à bout, et sans ordre logique. Il faut lire :

P. 276 : « Atteinte la suprême vacuité... » : ch. 16.
P. 278 : « Qui recèle l'ampleur de la Vertu... » : ch. 55.
P. 279 : « Circonscris le p'o... » : ch. 10.
P. 281 : « L'Esprit de la Vallée... » : ch. 6.
P. 283 : « Se connaître viril... » : ch. 28.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 4-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE — MARS - AVRIL 1973 — N° 436

LE DOUBLE ÉCUEIL

Il y a dans la nature déchue de l'homme une double infirmité et, spirituellement parlant, un double obstacle, et c'est d'une part la passion, qui entraîne l'homme hors de lui-même tout en le comprimant, et d'autre part l'orgueil, qui enferme l'homme en lui-même tout en le dispersant. La passion se signale par l'attachement, et l'orgueil, par l'ambition ; celle-ci serait-elle spirituelle, elle n'en serait pas moins mondaine pour autant, à moins de donner au mot ambition — comme on le fait parfois — un sens transposé et neutre. D'une manière analogue, si l'on entend par le mot passion une force en soi neutre et disponible, on peut évidemment parler de passions saintes, ou sanctifiées par leur objet, mais ce n'est de toute évidence pas de cette conversion d'une énergie naturelle qu'il s'agit quand nous entendons parler d'infirmités ou d'obstacles. Faisons remarquer à ce propos que l'orgueil, lui, n'est pas susceptible d'une telle conversion ; il ne peut être que détruit ou dissous, le premier terme indiquant une ascèse privative ou pénitentielle, et le second, une alchimie d'amour propre à « fondre les cœurs », suivant les degrés ou les modes du durcissement ; il est vrai qu'on parle parfois d'un « légitime orgueil », mais cela se situe sur un plan anodin qui est sans rapport avec le vice ou le péché.

La passion, telle qu'il faut l'entendre ici, c'est préférer le monde à Dieu ; l'orgueil, c'est se préférer soi-même à Dieu, ou c'est préférer la conscience sensorielle au Soi immanent, métaphysiquement parlant. Ou encore, pour paraphraser la parole d'un saint : la passion, c'est fuir Dieu ; l'orgueil, c'est se dresser contre lui. Par voie de conséquence nous pourrons dire : préférer le monde — sous la forme d'une chose quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de la passion ; se préférer soi-même — sous la forme d'une vanité quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de l'orgueil ; car la vérité, ou le bien, est la trace de Dieu et fait fonction de Dieu.

La passion ne s'exprime pas seulement par l'attachement, elle s'exprime également, et d'une façon

encore plus pernicieuse, par l'insatiabilité. L'orgueil, lui, ne s'exprime pas seulement par l'ambition, il est encore plus vicieux dans l'obstination. Et ceci montre que les deux vices s'interpénètrent forcément : la passion obstinée ne va pas sans une part d'orgueil ; l'orgueil insatiable ne va pas sans passion. L'homme qui est sans aucun orgueil sera aussi sans pasion, et celui qui est sans aucune passion sera aussi sans orgueil.

L'orgueilleux peut avoir toutes les vertus, même un peu d'humilité, mais il les revendique pour sa personne et les retranche ainsi illusoirement de Dieu, leur enlevant par là toute valeur intrinsèque et toute efficacité profonde ; c'est dire que les vertus de l'orgueilleux sont comme privées de leur contenu. Quant à l'humble, il sait bien que les vertus lui appartiennent par emprunt, comme la lumière appartient d'une certaine façon à l'eau qui la reflète, mais il ne perd jamais de vue qu'il n'est pas l'auteur de ses vertus — pas plus que l'eau n'est la source de la lumière — et que les plus belles vertus ne sont rien en dehors de Dieu. Inversement, même si on entend les séparer de Dieu pour se les approprier, elles appartiennent à Dieu en ce qu'elles ont encore de valable.

Il se peut qu'un homme ait un désir sincère d'humilité — donc d'objectivité vis-à-vis de lui-même — et réalise par là même un mode d'humilité réelle, mais qu'en même temps il ne supporte aucune humiliation même méritée ou anodine ; dans ce cas, l'humilité se trouve compromise dans une plus ou moins large mesure par un élément d'orgueil, lequel se manifestera également par une certaine propension à humilier les autres, et ne serait-ce qu'en les sous-estimant et en interprétant défavorablement ce qui pourrait donner lieu à une interprétation favorable. Le mélange possible d'humilité et d'orgueil prouve que l'orgueil, comme la passion, comporte des degrés : il convient en effet de distinguer entre un vice qui est dans la substance même de l'homme et un autre qui n'est qu'un accident ; l'accidentel est guérissable, le substantiel non.

Nous venons de dire qu'un critère d'orgueil — d'un orgueil peut-être accidentel et non foncier — est la propension à ne pas supporter d'humiliations et à en infliger volontiers à autrui. La bonne attitude, c'est de ne pas s'insurger contre une humiliation quand elle manifeste la Vérité, et d'accepter de bonne grâce les humiliations qui ne mettent pas en cause notre

dignité réelle, celle que Dieu nous a conférée par son acte créateur et qui est fonction de la sienne ; rien ne nuit autant à notre dignité d'« image de Dieu » que l'orgueil, puisqu'il nous retranche de la substance divine de notre dignité. Nous savons bien qu'à un certain point de vue ascétique et sentimental, aucune humiliation n'est imméritée, mais c'est là une question de méthode et non de norme, d'autant que notre perspective relève de la nature des choses et non d'un automatisme volontariste et émotionnel.

Il est des orgueilleux qui paraissent humbles parce qu'ils évitent de dénigrer autrui alors qu'ils sont néanmoins imbus d'eux-mêmes, comme il en est au contraire qui paraissent humbles parce-qu'ils font peu de cas de leur valeur alors que néanmoins ils sous-estiment les autres. Ou encore, il est des gens qu'on croit humbles parce qu'ils le sont apparemment devant Dieu, ou devant le maître spirituel, ou devant un grand de ce monde, alors qu'ils ne le sont nullement envers leurs pareils, ce qui prouve précisément qu'ils ne sont pas sincèrement humbles envers leurs supérieurs ni envers Dieu.

L'attachement, l'égoïsme et l'insatiabilité sont propres à la passion, l'ambition, la prétention et l'obstination sont propres à l'orgueil ; les deux vices, l'orgueil et la passion, se partagent éventuellement la sottise et la méchanceté, abstraction faite de la solidarité indirecte de tous les vices.

***

L'opinion populaire assimile volontiers, et non sans raison, l'orgueil à la sottise. En fait, on peut être prétentieux par sottise, comme on peut être sot par prétention ; les deux choses se combinent. Certes, le manque d'intelligence n'oblige pas à la prétention, mais celle-ci ne peut pas ne point nuire à l'intelligence ; et si la sottise, comme on l'admet communément, est l'incapacité de discerner entre l'essentiel et le secondaire ou entre la cause et l'effet, elle comporte par là même une part d'orgueil ; une sottise combinée avec une parfaite humilité et un parfait détachement ne serait plus de la sottise, ce serait une simplicité d'esprit qui ne gênerait aucun homme intelligent et vertueux.

Tout à fait proche de la prétention est la suffisance; mais celle-ci est passive, et celle-là active. Est suffisant, non celui qui, à bon droit et en toute humilité,

est conscient de la valeur de ce qu'il sait ou de ce qu'il fait, mais celui qui est imbu de sa propre valeur imaginaire et la projette sur son mince savoir et sa médiocre activité. L'humilité, elle, n'est aucunement contraire à l'autorité, et elle ne peut l'être puisque l'autorité est une qualité positive ; humilité n'est pas modestie, c'est-à-dire que l'autorité exclut celle-ci tout en incluant celle-là. Abstraction faite de tout humilitarisme automatique et extravagant, — mais inévitable et efficace dans l'ordre psychologique qui lui correspond, — l'humilité est la conscience de nos divers aspects de petitesse réelle, non imaginaire, en même temps que l'absence de tout désir d'affirmation individuelle ; la modestie par contre est la conscience, non de notre limitation ontologique ou de notre insuffisance humaine, mais simplement de notre incompétence ou de notre incapacité, le cas échéant ; d'un côté, la modestie s'approche de l'humilité, mais d'un autre, elle s'en éloigne, ce que nous préciserons en disant que le modeste doit toujours être humble, mais que l'humble n'a pas toujours à être modeste.

***

Il y a un certain rapport de fait — humainement parlant — entre la passion et la beauté d'une part, et entre l'orgueil et l'intelligence d'autre part : c'est-à-dire que la beauté et l'intelligence sont devenues pour l'homme déchu des épées à double tranchant, d'où l'ostracisme dont elles sont souvent victimes de la part des moralistes, et cela même au niveau de la théologie. Par contre, l'intelligence et la beauté sont pleinement réhabilitées et mises en valeur dans l'ésotérisme, qui par définition considère l'aséité des choses et non l'opportunité inférieure ; il a toujours reconnu que les choses qui pour les uns peuvent être une séduction et une cause de perdition, peuvent pour les autres se présenter comme un appel vers Dieu ; c'est tout le mystère de la transparence métaphysique des phénomènes.

Abstraction faite de la faiblesse de la nature humaine, ou éventuellement des impondérables de cette faiblesse, la vérité dont il s'agit est simple : l'intelligence et la beauté sont intrinsèquement positives ; mais extrinsèquement et pratiquement, elles ne sont positives ou bonnes qu'à la condition expresse, subjectivement de ne pas se détacher de Dieu, et objectivement de ne pas être envisagées en dehors de Dieu et en définitive à l'encontre de Dieu. Ce fut là le

péché de la Grèce classique et de la Renaissance, précisément sous le double rapport de la pensée et de l'art.

***

Pour la passion, les choses de ce monde ont quelque chose d'absolu ; pour l'orgueil, c'est l'égo qui présente cet aspect. Or il est trop évident que cela est incompatible, non seulement avec la notion de Dieu, mais à plus forte raison avec les pratiques de méditation et de réalisation qui s'y réfèrent. Combiner l'idolâtrie et le narcissisme de la nature déchue avec des pratiques convergeant sur l'Infini, — sous le rapport de l'Immanence aussi bien que sous celui de la Transcendance, — c'est assurément la plus flagrante des hypocrisies et la plus mortelle des absurdités.

Il résulte de la plupart de nos précédentes considérations que notre point de vue n'est pas celui du volontarisme individualiste et sentimental : il ne coïncide ni avec le pénitentialisme, selon lequel seul le désagréable mène à Dieu, ni avec l'humilitarisme, selon lequel tout homme doit se croire le plus grand pécheur de tous. Quand nous parlons de passion et d'attachement, nous entendons, non un certain attachement naturel que tout homme peut éprouver à l'égard de certains biens et qui n'est nullement opposé ni au sens de la relativité, ni à la sérénité de l'esprit ou au détachement global, mais uniquement l'attachement passionnel qui — nous l'avons dit — fait des choses relatives des valeurs absolues au détriment de l'amour de Dieu ; et quand nous parlons d'orgueil, d'ambition, de prétention, nous entendons, non la conscience que l'homme le plus objectif peut avoir de sa valeur ni la fierté naturelle ou le sens de la dignité ou de l'honneur, lesquels ne s'opposent nullement à la conscience de notre néant métaphysique ni à l'humilité réelle à l'égard d'autrui, mais uniquement la surestimation de soi, qui s'accompagne inévitablement de la sous-estimation des autres et qui, de ce fait, rend impossible l'effacement sincère devant Dieu. L'orgueil, c'est vouloir « garder sa vie » ; c'est refuser de « mourir avant de mourir ».

***

Psychologiquement ou moralement, on distingue entre des hommes qui sont orgueilleux et d'autres qui

ne le sont pas, quel que soit le degré du vice ; en mysticisme volitif et sentimental, on dira au contraire que tout homme est orgueilleux, ce qui d'une part est faux, — car alors les mots n'auraient pratiquement plus de sens, — mais ce qui d'autre part est néanmoins vrai sous le rapport de la virtualité d'orgueil qui se trouve en tout homme et qui peut s'actualiser suivant les circonstances, et ne fût-ce qu'à un faible degré. Le volontarisme mystique entend couper court à toute subtilité inefficace ; l'intellectualité spirituelle, par contre, opère avec la vérité et non avec le zèle, son remède sera par conséquent, non une approximation niveleuse et utile, mais une connaissance précise du mal. Le gnostique — au sens originel et non sectaire du mot — ne demandera pas : qu'est-ce qui est volitivement et sentimentalement le plus contraire à l'orgueil ? Mais il demandera : quelle est ici la nature des choses, et quelle est par conséquent l'attitude positive — de l'esprit et de l'âme — dont l'orgueil est la négation ou la privation ? Attitude de l'esprit d'abord : à savoir le discernement entre l'absolu et le relatif et, dans le relatif, entre l'essentiel et le secondaire, — discernement qui entraîne *ipso facto* la contemplation sanctifiante et unitive de l'absolu et de l'essentiel. Attitude de l'âme ensuite, en fonction même de ce discernement ou de ce sens des proportions et de l'équilibre : à savoir l'effacement d'une part, et la générosité d'autre part ; or toutes les vertus fondamentales se trouvent incluses dans ces deux qualités.

Effacement envers Dieu d'abord, puis, en fonction même de cette qualité verticale, effacement envers le monde, donc dans la dimension horizontale : toute vertu et tout mérite viennent de Dieu, nous ne sommes que des facettes réverbérantes ; l'homme perspicace et vertueux, comprenant qu'il ne peut en aucune manière et sous aucun rapport ajouter ses valeurs personnelles à la Perfection divine, la seule qui soit, qu'il n'est par conséquent rien devant Dieu sinon un pauvre, ne voudra pas non plus se faire valoir devant les hommes, c'est-à-dire qu'il ne songera pas à imposer ou à mettre en avant sa personne en tant que telle. Il exercera sa fonction, il fera son devoir, il sera peut-être roi, mais ce n'est pas sa personne individuelle qu'il affirmera, même si sa fonction l'oblige à imposer sa personne en tant qu'agent et symbole ; le roi et le pontife reçoivent d'une façon impersonnelle, et humble devant Dieu, les honneurs qui leur sont dus. L'humble ne tire aucune jouissance ni aucune ambition du fait d'être « moi », et il n'a aucun préjugé à l'égard de l'« autre ».

Et de même pour la générosité : elle doit s'exercer d'abord envers Dieu et ensuite envers les hommes. Tout le monde sait ce qu'est la générosité à l'égard du prochain ; mais qu'est-ce que la générosité à l'égard de Dieu ? C'est le don de soi dans la contemplation, jusqu'à l'extinction — dans la mesure où elle est possible — dans la Vie divine au fond de nos cœurs.

Ce qui importe chez l'homme et décide de son sort ultime, c'est sa Connaissance, sa Foi, son Caractère et son Activité. Or le fondement du Caractère noble, c'est précisément l'effacement et la générosité : l'effacement ou la pauvreté, qui implique le détachement, la sobriété et le contentement ; et la générosité ou la magnanimité, qui implique la ferveur, la persévérance, la confiance, la joie en Dieu.

La passion et l'orgueil constituent *a priori* la tare et l'obstacle ; mêlés aux aspirations spirituelles les plus hautes, ils deviennent l'abomination. On nous dira qu'on l'a toujours su, parce que cela est évident ; sans doute. Mais les choses qui n'ont jamais été ignorées semblent en même temps être celles que les hommes ont le plus de peine à apprendre.

Frithjof SCHUON.

ÉLÉMENTS DE LA TRADITION MOÏ

Le terme générique — et passablement injurieux — de *Moï* est appliqué par les Vietnamiens à un groupe de populations des hauts-plateaux de l'Indochine, que les ethnologues qualifient de « malayo-polynésiennes » (1). Les Cambodgiens les nomment *Phnong* et les Laotiens *Kha,* ce qui implique, de la même façon, le mépris et la crainte superstitieuse à la fois qu'éprouvent les habitants de la plaine au regard des « sauvages » montagnards. Eux-mêmes ne se désignent par aucun terme générique. Pourtant, et bien que fragmentée en de nombreuses tribus, cette population possède d'incontestables éléments d'unité — ethniques, linguistiques, de civilisation matérielle, voire de tradition — que le R.P. Dournes tenta, dans un ouvrage de synthèse (2), de traduire par le terme de *Pemsiens* (de l'ancienne dénomination officielle française : « Populations Montagnards du Sud Indochinois », couramment abrégée en « P.M.S.I. »). Toutefois, dans un ouvrage plus récent (3), il les qualifie bizarrement d' « Indiens », pour exprimer leur condition de migrants, de peuple sans nation, refoulé par le fourmillement envahissant de la plaine. Entre ces deux mots, on devine la réalité d'un échec, d'une illusion, d'une dégradation accélérée que n'arrêtent ni l'ingéniosité du vocabulaire, ni les bonnes intentions, et qui

(1) « Ce sont des Indonésiens ». (Jean Naudou, *Le Néolithique de l'Asie méridionale,* in *L'Homme avant l'écriture,* Paris, 1959). Le terme de « malayo-polynésien » désigne la famille *linguistique* à laquelle il est convenu de les rattacher en majorité. On les qualifie aussi de « proto-indochinois », ce qui ne veut rien dire, sinon qu'ils sont les occupants légitimes de leur terre.

(2) *Les Populations Montagnardes du Sud Indochinois (Pemsiens),* par Dam-Bo (Jacques Dournes), Ed. France-Asie, Saïgon, 1950.

(3) *Dieu aime les Païens,* par Jacques Dournes (Paris, 1963).

se concluera — la « civilisation » côtière, la malaria, l'alcool et la guerre aidant — par l'anéantissement pur et simple, au mieux par la constitution de « réserves » à l'intention des ethnologues et des touristes (4).

Il ne viendrait plus à l'idée de personne de qualifier le peuple moï de *primitif,* selon la terminologie surannée de M. Lévy-Bruhl, tant la *décadence* y est patente, et d'ailleurs consciente : tentant d'expliquer la résistance des Jaraï à l'évangélisation, le P. Dournes écrit : « Ils sentent la dégénérescence les menacer, mais épargner ceux qui se font chrétiens. Alors, ils essaient de les empêcher « *afin que ceux-ci dégénèrent* (hret) *avec eux* ». (5). Ils perçoivent, semble-t-il — et non sans quelques raison — cette conversion comme une échappatoire au destin commun, comme un chemin de traverse recoupant ce que les Sré nomment *guung Kon Chau,* la « piste des hommes » (6). Cette piste des hommes est-elle une voie traditionnelle ? Le mot, pris tel quel, est excessif. Mais on découvre ici et là, comme des cailloux blancs semés au bord des sentiers de la forêt, les débris d'une image du monde dont l'initiale pureté ne peut faire de doute, et que tous les observateurs récents voient disparaître un à un, d'année en année, sous leurs yeux étonnés ou navrés (7). C'est le propre — on n'ose pas dire le privilège — de notre âge finissant, que de pouvoir observer de telles accélérations cycliques.

Voyage aux origines

Le voyage aux origines doit remonter, si l'on on croit

(4) Il est significatif qu'après avoir été l'un des principaux artisans de la *fixation* des langues moï par l'écriture, le P. Dournes lui-même enseigne finalement — et officie — en langue vietnamienne...

(5) *Dieu aime les Païens,* p. 125.

(6) Cf. Jacques Dournes, *En suivant la Piste des hommes* (Paris, 1955). *Guung,* le chemin, la voie, est aussi bien la manière d'être ou d'agir, la mélodie d'un chant, ou la tradition.

(7) « Le coutumier oral (des Jarai) est à l'heure actuelle en voie de totale disparition » (P. B. Lafont, *To'lo'i Djuat,* Paris, 1963).

« Je crois ces Indiens reliquats d'un vieux peuple épuisé, qui

une chanson mnog-gar, jusqu'à l'indistinction primordiale :

« A l'origine des Temps, il n'y avait qu'un pays de boue, pays de Nduu et Ndoh... » (8)

Les légendes, toutefois, en sont d'accord : ces peuplades des hauts-plateaux sont issues d'anciens navigateurs, venus d'une terre du soleil levant située « de l'autre côté de la mer ». Nous rejoignons ici d'autant plus nettement le symbolisme traditionnel de la traversée maritime d'est en ouest, identique au cours apparent du soleil, que celle-ci possède elle-même un caractère merveilleux. « Au début, avant toute chose, un homme et une femme demeurent sur une terre qui est en bordure de l'océan, au pied de la montagne Kang R'Naê... », dit la légende sré, évocatrice du Paradis terrestre. Ce couple primordial, Khot et Kho, chassé par les tigres , doit se réfugier dans une île, puis gagner le continent occidental, poussé par l'ennui, et aussi par le goût qu'ont de ses filles les Chinois et les Chams. On ne précise pas d'où viennent ceux-ci, peut-être issus d'un autre monde ; d'autres récits font d'ailleurs penser que le continent était inhabité. Les légendes font effectuer la traversée, tantôt sur le dos d'un canard merveilleux, tantôt sur celui d'une baleine, dont nous rappellerons plus loin l'importance symbolique. Le fonds légendaire est plein d'aventures maritimes où se retrouvent l'île et la baleine — également connues des autres peuples migrants du Pacifique

a déjà connu sa maturité et tombe en décadence, rameau devenu stérile... » (J. Dournes, *Dieu aime les Païens*, p. 75).

« Un travail forcé les arrache à leurs rizières, engendrant la pauvreté, la famine parfois, la décadence peu à peu » (Dam Bo, *op. cit*, p. 958).

Traitant de la désastreuse malaria, le Dr Delbove y ajoute « l'influence nocive des populations étrangères refoulant, petit à petit, les primitifs autochtones vers des régions peu hospitalières ou, au contraire, les englobant et en faisant un ramassis de déclassés. L'alcool, la syphilis importés largement par les conquérants, contribuent certes pour une bonne part à cet avilissement que subissent malheureusement la plupart des Moïs de l'Hinterland indochinois » (*Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 1946).

(8) Georges Condominas, *Nous avons mangé la forêt* (Paris, 1957), p. 263.

(9) —, ainsi que la « Mère du sel ». Diverses invocations jarai se réfèrent aux sites et aux génies du bord de mer. De fait, il est quasi certain que les Moï occupaient le rivage de la Mer de Chine avant d'être refoulés — ou de se retirer d'eux-mêmes avec les éléments de leur Tradition — dans la montagne boisée de l'intérieur.

Le continent primordial est-il vraiment l'image du Paradis, ou la migration marine est-elle un intermède entre deux phases sédentaires ? Le symbolisme de la genèse est lié à celui de la métallurgie, qui est un art de sédentaires. Le monde des origines a été *forgé* : « Bung prend un petit marteau et forge la Terre ; il prend un marteau court et forge le Ciel. Tiah, la Terre, et Truu, le Ciel se marient... », confirmant par là le mythe universel de l'union du Ciel et de la Terre comme source de la manifestation. Les articulations — voire l'âme — du premier humain, ont été forgées :

« On fit le soufflet pour forger bras et jambes, pour forger les membres et les articuler. » (10)

Le rôle démiurgique de la forge est lié, comme partout ailleurs, à la divinité du tonnerre : Tvashtri forge l'arme d'Indra ; l'engoulevent moï forge celle de Könas : l'une et l'autre de ces armes s'identifient à la foudre.

Le mythe du déluge n'est pas, lui non plus, étranger à la Tradition montagnarde : « Autrefois l'océan grossit, envahit les terres, et ce fut une inondation qui couvrit et détruisit tout... » Les deux survivants, frère et sœur, furent déposés dans un tambour au sommet du mont Yaang-Lö, aux confins des pays sré et röglai. On trouve une légende très semblable — l'arche étant cette fois, non un tambour, mais un tronc d'arbre creux — chez les Khmu du Nord-Laos, seule population de cette région qui semble apparentée aux Montagnards du sud, et qui conserve également le souvenir d'une migration par mer. Le couple ainsi sauvé des

(9) Cf. *Note sur la Tradition polynésienne*, par Jean-Louis Grison (*Etudes Traditionnelles* n° 426).

(10) *Dieu aime les Païens*, p. 72. On se souvient que le premier forgeron de la Tradition védique, Brahmanaspati, forgea ou souda le monde.

eaux diluviales est, comme il se doit, à l'origine d'un cycle neuf.

Le déluge marque une brisure décisive dans l'organisation du monde : la fin de l'état paradisiaque, et somme toute la rupture des liens entre Ciel et Terre. « A l'origine, dit la légende sré, les hottes étaient le fruit du bambou ; elles poussaient toutes seules ; il n'y avait qu'à les cueillir toutes faites... De même les nattes étaient le fruit du jonc ; on les cueillait toutes faites. Mais le Déluge est arrivé, qui a tout changé : hottes, paniers et nattes ne poussent plus comme des fruits ; il faut que nous les fassions complètement... » De même, avant le déluge, « s'il voulait des fruits, l'homme n'avait qu'à les cueillir ; viande et poisson, il en avait toujours sous la main. Le paddy poussait de lui-même ; la pischette piochait seule la terre du *mir* (11)... » Toute évocation des origines — par exemple de la fondation des rites sacrificiels chez les Mnong-gar — se conclut par la formule : « Cela se passait avant le Déluge. »

« Avant le Déluge », bien sûr, les animaux parlaient et vivaient dans la familiarité des hommes. On a vu que la grande navigation vers l'Occident, la fuite du Paradis, avait été causée initialement par un conflit entre les animaux et les hommes. L'homme de la chute, l'homme « orphelin » d'après-déluge avait besoin, pour survivre, de techniques élémentaires qui lui furent providentiellement enseignées, soit par les Esprits célestes, soit par certains animaux dont a tout lieu de penser qu'ils sont la forme visible des premiers :

« Soleil descend à terre enseigner Sörden
à faire le coupe-coupe, à faire la hache,
à faire le couteau, à faire l'arbalète... »

Les modèles de tous les objets usuels sont demeurés, depuis cette époque, fixés *dans le ciel* : « Vous n'avez qu'à copier les étoiles.. » ; telle constellation est le modèle du mortier à riz, telle autre de la charrue ; comment tracer un chemin ? En copiant la Voie lactée : « Imitez cette voie sur la terre », dit le roi des singes. Plus remarquable encore — car le symbolisme de la navigation maritime peut y trouver sa significa-

(11) Le *mir* est une rizière de montagne obtenue, le plus souvent, en « mangeant la forêt » par brûlis.

tion décisive — le modèle de la pirogue est fourni par la constellation *aho*, qui n'est autre que la Grande Ourse.

On a dit plus haut la fonction démiurgique de la forge. On trouve à son origine l'engoulevent, l'oiseau qui forgea la hache du Tonnerre. Le travail du forgeron demeure de nos jours, notamment chez les Sedang, une fonction sacrée nécessitant une initiation préalable. De fait, aucun acte de la vie courante qui ait cessé d'avoir valeur rituelle, aucun qui ne trouve son fondement aux origines : « Depuis toujours, nous faisons ainsi ; c'est comme cela depuis le commencement... »

« Nous agissons comme les Ancêtres d'Autrefois,
nous agissons comme la Mère d'Antan... »

chante une prière mnong-gar.

On relève, dans la Tradition moï, une très nette conscience de l'unité originelle, rompue par une véritable diaspora. Autrefois, rapporte une légende stieng, « tout les Moï ne formaient qu'une seule tribu qui habitait en bordure de la Mer de Chine, du côté du soleil levant. » C'est lorsqu'ils auraient quitté le rivage maritime pour les montagnes de l'intérieur que se serait produite la différenciation, doublée d'une véritable « confusion des langues » : « Alors qu'autrefois nos ancêtres parlaient tous la même langue, ils ne se comprirent plus quand ils se dispersèrent dans toutes les directions. » Le fait est d'autant plus digne d'intérêt qu'il subsiste, selon le P. Dournes, des vestiges d'un « langage archaïque et secret commun à bien des tribus dont les dialectes sont, au demeurant, différents », langage utilisé dans le chant de la Tradition immémoriale (12). Il faut souligner un étonnant parallèle : chez les Khmu du Nord-Laos, dont nous avons dit qu'ils étaient apparentés à nos peuplades du sud, le couple sauvé des eaux du Déluge donna naissance à deux citrouilles dont s'échappèrent, par un trou, toutes les variétés des habitants du pays. Il n'est pas nécessaire, pensons-nous, d'insister sur le caractère fondamentalement traditionnel de telles légendes.

(12) Dam Bo, *op. cit.*, p. 953-954.

Entre le Ciel et la Terre

Au fond de la mémoire des Anciens, sont marquées les traces d'une cosmologie dont les éléments rejoignent l'universel. Ainsi de ce récit sré, précieusement recueilli par le P. Dournes (13) : « Aux origines, ce n'est pas notre monde solaire et lunaire qui fut créé le premier. Tout a été créé dans le monde supérieur de K'Du dam Thang ; de là la création passa dans le second ciel, domaine de K'Mang dam Jong, et enfin dans le troisième ciel de K'Tang dam Priö — tous trois héros mythologiques immortels. — De là-haut, KYai dam Du a transporté toute la création dans trois autres mondes inférieurs, en profondeur, les Enfers. Le créé passa ainsi d'abord au *Brah Ting,* chez K'Bung dam Dur, puis au *Gling Glong* et au *Cörang Lu Cörang Liang,* domaine de Lanka. Ensuite, Bung ramena la création sur notre terre, qui est au milieu ; c'est la raison pour laquelle tout a été sorti de là-bas (les Enfers). » Ce qui, clairement résumé, donne le schéma suivant : « Trois cieux au-dessus, trois enfers, au-dessous, nous les *kon-chau,* au milieu, les fils de Sept. »

Outre ce remarquable septénaire cosmique, nous apprenons trois choses :

— que la Terre est plate et le ciel en forme de cloche — ainsi s'expriment les Sedang — (la première est une sorte de plat rond aux bords duquel est fixée la corbeille hémisphérique *nir* du Ciel, disent à leur façon les Sré) ;

— qu'une rupture s'est produite entre le Ciel et la Terre par élévation du Ciel (14). La rupture est ainsi devenue irréductible entre les sphères de la mort et celles de l'immortalité ;

— que le rythme des étages inférieurs de l'univers est avec celui des étages supérieurs dans un rapport *d'analogie inverse* (jour-nuit, blanc-noir, pluie-sècheresse, etc... « les hottes s'y portent l'ouverture en bas... »

La Tradition des Sré évoque clairement le principe d'un renouvellement cyclique, le monde présent devant

(13) Dam Bo, *op. cit.*, p. 1 184.

(14) Chez les populations minoritaires du nord, cette rupture est celle de la liane axiale, dont les courges primordiales sont les fruits.

faire place, sur la terre même, à une ère neuve placée sous le signe de la paix, à un nouvel Age d'Or.

Les influences subtiles, tant d'en-haut que d'en-bas, emplissent l'Univers des Moï, peuplent leur paysage, animent leurs objets familiers. Ainsi les invoque-t-on chez les Mnong-Gar :

« O Génie de la Terre,
ô Génie du Sol,
Génie des Alentours,
Génie des Frondaisons,
Génie des Feuillages,
Génie des Fils,
Génie du Rouet,
Génie de la Plaine,
Génie des Vallées,
Je vous appelle tous.
Et vous, Génie de la Porte,
Génie de la Couche,
Génie du Point du Jour,
Génie du Clair de Lune,
Génie du Coucher du Soleil,
Je vous appelle aussi... » (15).

Et chez les Jarai :

« Maintenant, j'appelle
le Génie de la Source,
le Genie de la Place du Village,
le Génie du Tabac,
le Génie de l'interdit *gun,*
le Génie de la Touffe de médicaments,
le Génie de la Levée de terre,
le Génie de la Porte du Village,
le Genie de la Palissade,
le Genie du Foyer,
le Génie des Bracelets
et le Génie des Biens... » (16)

Mais il serait léger de limiter à cet « animisme » sommaire — s'exprimât-il par un lyrisme grandiose — la spiritualité des Moï. Les « génies », *Yang,* ne sont que des intercesseurs, même s'ils tiennent, en apparence, la place essentielle. Les plus grands sont des

(15) G. Condominas, *op. cit.*, p. 71.

(16) P. B. Lafont, *Prières Jarai* (Paris, 1963), p. 51.

héros mythiques parvenus à l'apothéose. « Jadis, assurent les Sré, c'étaient des hommes à notre image ; maintenant, nous les vénérons comme *yang.* » Une légende de même origine explique que si tel ou tel *yang* habite telle montagne, tel arbre, tel rocher, c'est qu'il y trouva refuge au moment du Déluge.

« Seul ajoute-t-on, *Ndu* n'a pas eu à fuir, car il ne réside pas ici ou là. ». *Ndu,* chez les Sré, résume la transcendance. « Au-dessus de nos *yang,* dit un Cil, il y a le *Yang* du Ciel, le *Yang Ndu Pöjing* (« qui crée ») dont tout est issu... » (17). *Ndu* est sans lieu, sans âge et sans forme ; aussi n'est-il jamais représenté. Il est source de toute vie, maître de l'Univers, providence des plus démunis. Mais peut-être parce qu'il n'a ni lieu ni forme, ou parce que les *yang* prennent toute la place dans les nécessités immédiates de la vie quotidienne, surtout parce que la perte accélérée de la Tradition est éloignement de la Source suprême, le culte de *Ndu* a tendance à s'estomper (18). Pourtant, dit un ancien au P. Dournes « si tu nous avais pris le nom de *Ndu,* tu nous aurais tout pris », à savoir le fondement même des rites traditionnels (19).

O'i Adei, Seigneur Ciel, disent les Jaraï, *Bok Kei Dei,* disent les Bahnar, *Aê Diê,* disent les Rhadé : le sens est le même. *O'i Adei* est le « Créateur de tout » ; *Bok Kei Dei* « crée lune et soleil ». On croit leur apercevoir ici et là, dans les invocations, des associés : *O'i Adu* chez les Jaraï, *Aê Du* chez les Rhadé ; mais, observe le P. Dournes, il n'y a pas, en fait, d'« association » : ce sont des doublets, employés pour le rythme ; *Adu, Du,* c'est *Ndu.*

Les couples ne sont envisagés qu'au niveau des *yang :* ainsi des *yang* du Ciel et de la Terre, du Soleil et de la Lune. Ciel et Terre sont mari et femme, mais vivent, on l'a dit, séparés. Il en est de même du Soleil

(17) *Sur la Piste des Hommes,* p. 151.

(18) On lui élève des tabernacles près des rizières, au moment de la moisson. Le phénomène d'éloignement n'est pas neuf : ses premières manifestations coïncident, explique un Sré évolué, avec le début de la sédentarisation.

(19) Cependant, le P. Dournes a peut-être fait un peu plus : il nous souvient que le tabernacle de la jolie chapelle élevée par ses soins à la léproserie de Djiring, en pays sré, reproduisait la case de *Ndu, kut Ndu...*

et de la Lune chez les Jaraï (toutefois, pour les Sré, ces derniers sont frère et sœur ; pour les Rôngao, ce sont deux sœurs ; pour les Rhadé, le Soleil est fille du Ciel et de la Terre ; il est le plus souvent femme : « notre Mère Soleil », disent les Röglai. Les tentatives d'union des premiers (arc-en-ciel), aussi bien que des seconds (éclipses) sont des phénomènes redoutables. Toutefois, le symbole de l'échelle comme moyen de rétablir le lien rompu, est également connu.

En contrepartie de l'omniprésence, dans l'univers moï, des influences subtiles, chaque acte de la vie courante a valeur rituelle. Toute manifestation du mal résulte d'une transgression, non de la loi morale, mais de l'ordre, de l'harmonie cosmique. L'inceste est la cause littérale de la sécheresse, l'impureté, celle de la stérilité des graines ; la toux, et plus sûrement encore l'amaigrissement sont la conséquence automatique de la transgression d'interdits familiaux. Aussi l'équilibre ne se trouve-t-il rétabli que par la *réparation* sacrificielle, qui constitue une part importante de l'activité rituelle. Elle accompagne nécessairement toute médication, et aussi toute décision de justice, laquelle n'est jamais répressive, mais réparatrice. Le sacrifice accompli, « la cause a disparu, la faute est effacée », chantent les Jaraï. Que la conséquence visible ne le soit pas toujours en même temps — notamment en matière de santé physique — est considéré comme absolument secondaire.

Un autre aspect de l'indispensable régulation cosmique est personnifié, chez les Jaraï seulement, par les Rois du Feu, de l'Eau et du Vent (*Po'tâo Pui, Po'tâo Ia, Po'tâo Angin*). S'ils ont perdu tout pouvoir temporel, ces trois personnages bien vivants conservent une réelle autorité spirituelle en leur qualité de gardiens des signes des Eléments, et par là même de maîtres des Eléments. Le plus important est le Roi du Feu (20), détenteur de l'Epée de Feu, qui « coupe les eaux

(20) Il est d'ailleurs le seul à étendre actuellement son autorité à l'ensemble de l'ethnie jaraï, autorité qu'on a parfois cherché à utiliser à des fins politiques. Il répondait, jusqu'à ces dernières années du moins, au nom d'Anyot.

Il faut observer que l'autorité des « Rois » est absolument distincte du rôle des guérisseurs et des chamanes (*njau*) qui

et fait un chemin , coupe le chemin et en fait une montagne ; chauffée au rouge, l'eau ne l'éteint pas. » D'origine céleste, elle fut, dit la légende, précipitée dans le lit du Mékong où elle brillait comme le feu. Elle est conservée dans une grotte où le profane ne peut, impunément, l'apercevoir (21). Si elle n'était enveloppée, le pays brûlerait. Mais elle le protège et symbolise, d'autre façon, la Terre vierge. Ainsi le cycle du symbolisme des Eléments se trouve-t-il bouclé.

Eléments d'une symbolique

Symbolisme des Eléments, symbolisme de l'*épée :* nous l'avons brièvement évoqué, mais assez, nous semble-t-il, pour qu'on en ait perçu le caractère traditionnel. Chemin faisant, nous avons aperçu celui de la *forge* et celui de la *foudre,* étroitement liés, celui aussi de l'*échelle*, de l'*arche* primordiale et de la *navigation*. La symbolique moï est riche. Nous en relèverons quelques éléments supplémentaires, sans avoir aucunement le souci d'être exhaustif.

L'*arbre* est, comme dans toute l'Asie du sud-est, l'habitat des génies. Les héros naissent souvent de son tronc ou de ses fruits. Mais l'arbre sacré par excellence est le banian : sa prodigieuse vitalité en fait le symbole de la procréation et de la puissance vitale chez les Sré, de la vie et de la longévité chez les Röngao. Notion identique chez les Jarai :

« J'appelle maintenant le génie Bung,
la Mère qui engendre,
le Père qui porte sur son dos,
le génie du Banian,
le génie qui crée les hommes... » (22).

Bien qu'avec peu de netteté, son symbolisme axial paraît également connu, tant chez les Röngao, où l'on grimpe, en songe, le long du tronc, que dans la chanson rhadé de *Dam San,* où le héros atteint le uiel par son intermédiaire.

possèdent eux-mêmes, pour l'ensemble des tribus du sud, un pontife à Choah, en pays rõglai. Ce fut longtemps un personnage nommé Aneh.

(21) Cette prétention coûta la vie, en 1912, à l'explorateur Henri Maitre et à son escorte.

(22) *Prières Jarai,* p. 3.

Le mythe de la *baleine* qui, le long de la côte du Sud-Annam, a survécu à la civilisation chame, rappelle aux Moï l'âge où ils « habitaient en bordure de l'océan ». Une légende sré veut que la baleine, divinité secourable des navigateurs, ait transporté et initié l'Enfant sauveur qui libéra le peuple des puissances du mal et lui apporta la paix (23). Ce thème rejoint, par plusieurs aspect, l'universalité du symbole.

L'*engoulevent* nous est apparu comme étant associé au symbolisme démiurgique de la forge et du tonnerre. L'*oiseau* apparaît en d'autres occasions, lié d'autre façon aux mythes primordiaux : *Börling* et *Börlang,* la grive-pie et le vanneau, sont les deux frères qui traversèrent la mer sur le dos d'un canard merveilleux. Leur retour est identifié à celui de l'Age d'Or. Le *börling* (ou *mling*), oiseau bavard, est l'initiateur des juges, et non seulement l'inventeur des palabres auxquelles ils président, car l'oiseau est le révélateur de la vérité. D'une façon générale, il est le messager d'influences extra-terrestres, bonnes ou mauvaises : aussi les interprétations du vol sont-elles fréquentes. Il lui arrive même d'être l'envoyé de *Ndu,* voire une manifestation tangible de celui-ci. On note, tant dans les légendes que dans les coutumes, une certaine identification des hommes aux oiseaux : ainsi les Maa placent-ils des plumes de paon dans leur chignon.

La distinction s'établit nettement, dans le symbolisme montagnard, entre les *eaux inférieures,* auxquelles est classiquement associé le dragon-serpent, et les *eaux supérieures,* fertilisantes et régénératrices :

« L'eau de source lave le bracelets,
l'eau du ruisseau permet de se tremper la tête,
l'eau du ciel fait le paddy. »
(Proverbe sré)

« Génie de la source et du dragon, venez vers nous. »
(Prière jarai)

L'eau du *puits,* comme reflet du ciel et breuvage d'immortalité, est évoquée dans une légende sré : « Descendez et vous ne connaîtrez point la mort, dit

(23) *La Baleine et l'Enfant-sauveur,* par J. Dournes, in *France-Asie* n° 79 (Saïgon, 1952). Cf. aussi *Le Culte de la Baleine,* par Jean-Yves Claeys, in *France-Asie* n° 160-161 (Saïgon, 1959).

Ndu ; quand vous deviendrez vieux, je vous referai un nouveau visage et vous serez à nouveau comme de petits enfants. » (24).

La *jarre* de bière de riz, à laquelle chacun boit au chalumeau, est d'abord l'instrument de la boisson communielle :

« J'appelle les génies...
pour qu'ils viennent manger de concert
et boire ensemble... »

La notion de vase d'abondance n'en est pas non plus absente : outre que les jarres précieuses sont symbole de richesse, la *beuverie* favorise la fertilité. Rêver de beuverie annonce d'ailleurs la pluie. L'important sacrifice du buffle est également l'occasion d'un repas communiel.

On a découvert, à propos de la cosmogonie sédang et sré, une conception très classique du symbolisme du *dôme*. On en rapprochera une notion aussi belle qu'originale : celle du « chemin du cœur ». Le centre de certains travaux de vannerie, « d'où partent toutes les lignes de construction et se propagent des carrés concentriques » (25), est appelé *nus,* le cœur ; l'ensemble de la méthode est lui-même dénommé *guung nus,* le « chemin du cœur », la figure centrale apparaissant en effet tout à la fois comme l'origine de la propogation, et comme un point de convergence. Est-il symbole plus expressif, et plus heureusement nommé ? La Tradition moï, pour menacée qu'elle soit, n'a pas elle-même perdu le « chemin du cœur » : tel est bien l'essentiel.

Pierre GRISON

(24) *Dieu aime les païens*, p. 53.

(25) Jacques Dournes, *Le Chemin du Cœur, Regards sur l'Art sré* (*L'Art Sacré*, juillet-août 1955).

ÉLIE et la CONCEPTION DU RETOUR

Un ouvrage récent d'A. Augustinovic (1), paru à Jérusalem sous deux versions, l'une italienne, l'autre anglaise, vient d'attirer l'attention sur les rapprochements indubitables que le Proche-Orient fait entre le prophète juif Elie, le personnage mystérieux qu'on vénère en Islam sous le nom de El-Khidr et un ensemble de saints du christianisme : St Georges et d'autres saints dont les fêtes se situent vers la mi-juillet et qu'on met en rapport avec les personnages ci-dessus mentionnés. La fête de Notre-Dame du Mont Carmel est fixée au 16 juillet, celle de St Elie dans l'Eglise grecque étant le 20 du même mois, celle des Sept Dormants d'Ephèse le dimanche suivant le 22 juillet, date de la fête de Ste Madeleine et la liste n'est pas close (2). Or il se trouve que ces dates sont aussi celles reconnues pour les fêtes d'Adonis qu'on situe, d'après les travaux de Franz Cumont, vers le 19 juillet (3), le mois de juillet correspondant, chez les Juifs, au mois de Tammuz, celui où fut sensé mourir le dieu Tammuz, l'analogue sémitique et sumérien d'Adonis.

D'autre part, le rapprochement entre Elie et Jean-Baptiste était courant du temps du Christ. Il était écrit qu'Elie devait revenir pour « ramener le cœur

(1) « *El-Khader* » *e il profeta Elia*, 1971 ; « *El-Khadr* » *and the prophet Elijah*, 1972.

(2) Ste Marguerite d'Antioche, dont une « abbaye » était sur le site même de la grotte d'Elie au Carmel, et dont la lutte contre le dragon rappelle celle de St Georges, est fêtée le 17 juillet en Occident, le 20 en Orient. On rapproche aussi la fête des saintes andalouses Juste et Rufine, le 17 ou le 19 juillet de celle des Adonies (cf. W. Atallah : *Adonis*, p. 250).

(3) W. Atallah, *op. cit.*, pp. 247-254.

des pères vers les enfants (4). On voyait aussi dans Jean-Baptiste et dans Jésus une réincarnation d'Elie (5). Jésus lui-même affirme que « Jean est cet Elie qui doit venir, qui doit tout remettre en ordre » (6).

Ceci nous a incité à reprendre les nombreuses études faites sur ces sujets (7) et à les compléter par des observations sur le symbolisme des nombres et des noms qui ne paraissent pas avoir été faites jusqu'ici et qui peuvent mettre en lumière la filiation faisant de tous ces êtres les branches d'un même arbre spirituel.

***

Le nom d'*Elie*, composé (comme, à l'inverse celui de *Joël*) des deux noms divins *El* et *Iah*, unit ainsi les deux noms d'*IHWH* et d'*Elohim*. C'est sous cette même forme que Dante discute l'antériorité respective de ces noms *El* et *I* (8) ; Dante met d'autre part en évidence (9) le nom d'*Helios* (en grec : le « soleil ») attribué à Elie par St Jean Chrysostome.

Quant à l'épithète d'origine : le *Tishbite* (c'est-à-dire : né à *Tishbé*, en Galaad), elle a été mise par les juifs en relation avec le mot de *teshuba*, le « retour » (d'où conversion, pénitence). La *teshuba* est très souvent évoquée dans la Kabbale et l'idée de « retour » est essentiellement liée à la personne d'Elie, comme la pénitence l'est à St Jean-Baptiste.

Elle l'est matériellement, pour ainsi dire, comme correspondant aux démarches du prophète, telles qu'elles sont mentionnées dans le Livre des Rois. Après avoir annoncé, sur l'indication divine, une période de sécheresse, il se dirige vers l'Orient et se cache au torrent de Kerit, à l'est du Jourdain, où était son pays d'origine. De là, il retourne à l'ouest, à Sarepta, où il demeure trois ans chez une veuve, assurant à celle-ci la farine et l'huile qui réapparaissent sans cesse, à la façon d'une source, dans la jarre et la cruche, jusqu'à ce que la pluie soit revenue sur la terre. Il fait « revenir à la vie » (*vatâshâb nèfesh* en hébreu, de la racine *shub* déjà mentionnée) le fils de cette veuve en s'étendant trois fois sur l'enfant. Comme Achab, roi d'Israël, avait fait mourir les prophètes d'IHWH, à l'exception de cent d'entre eux cachés cinquante par cinquante dans deux grottes, il confronte les 450 prophètes de Baal sur le Carmel où (comme dans le récit de Caïn et d'Abel), deux autels sont dressés. Seul son Dieu « répond » par le feu qui descend du ciel sur l'autel dressé par Elie avec douze pierres et arrosé trois fois de quatre jarres d'eau. A la suite de cela, Elie immole les 450 prophètes de Baal, ce qui est interprété comme la loi du talion, donc en correspondance avec autant de prophètes de IHWH tués par Achab. Ces nombres sont évidemment symboliques, tous multiples de cinquante qui est le nombre du Jubilé, c'est-à-dire du « retour » et en correspondance avec le sabbat, cinquante étant égal à sept fois sept plus un.

Après quoi, Elie fait revenir la pluie en envoyant son serviteur observer l'apparition du nuage et en le faisant « retourner sept fois » : « *shub shèba'* », dit le texte hébreu employant le mot qui sert de racine à *teshuba*.

Elie avait fait une première fois descendre le feu du ciel. Il le fit encore deux autres fois lorsque, assis sur la montagne, il attendait la venue des soldats d'Achab. Une première troupe est composée d'un chef avec ses cinquante hommes ; elle est consumée par le feu. La deuxième est composée de même, et de même, encore, la troisième, de sorte qu'on retrouve ici le nombre mystérieux des 153 poissons de la pêche miraculeuse, à la fin de l'Evangile de St Jean. Que ce récit du Livre des Rois soit une « amplification midrashique », comme on le prétend, rend le symbolisme encore plus vraisemblable.

A la suite de l'immolation des prophètes de Baal, Elie se dirige vers le Sud. Arrivé à Bersabée (le « puits des sept »), il part seul dans le désert pour y mourir. Un ange le réveille, alors qu'il s'était assoupi sous un genêt et lui procure pain et eau. Il avait été nourri une première fois par des « êtres noirs » (10), une deuxième fois par une veuve, il l'est pour la troisième fois, par un être de lumière. Il marche quarante jours et quarante nuits, nombre symbolique, dans un

(4) On verra que le verbe « ramener » est, en hébreu, dérivé de la racine *shub* (cf. l'arabe *thâb*) qui caractérise la personne d'Elie comme l'agent d'un *retour* à l'état primordial.

La phrase citée se trouve dans Malachie (III, 23), Sirach (XLVIII, 10), Luc (I, 17).

(5) Jean (I, 21) ; Marc (VIII, 28) ; Matthieu (XVII, 10 à 13).

(6) Matthieu : XI, 14 ; XVII, II.

(7) Un certain nombre a été rassemblé par les *Etudes Carmélitaines* dans les deux tomes d'« *Elie, le prophète* ».

(8) *Paradiso*, XXVI, 133 et *De vulg. eloq.*, 1, 4).

(9) *Paradiso*, XIV, 94.

(10) Au verset 6 de 1° Rois, ch. 17, *'oreb, corbeau*, joue avec *'areb, soir.*

état d'extase, vers la montagne de Dieu, l'Horeb. Cet épisode rappelle par ses détails l'abandon d'Agar et d'Ismaël qui eut lieu au même endroit (c'est ici que le rameau arabe se détacha du tronc sémite). Il fait aussi songer à ce pèlerinage des samnyâsins hindous qui, suivant une coutume déjà mentionnée par Manu, partent vers l'Himâlaya sans nourriture et tombent souvent en route. Mais cette fois, de même que pour Ismaël, le déplacement n'est pas vers le Nord, mais vers le Sud, en suivant la marche inverse de celle des Hébreux vers la Terre promise. Il y a là comme un dédoublement du pôle, tel que celui relaté dans la légende hindoue, lorsque les rishis étant tous allés au mariage de Shiva et de Pârvatî (dont le nom signifie la « montagne »), dans l'Himâlaya du nord, la terre se déséquilibra et Agastya, l'un des rishis, fut envoyé dans le sud de l'Inde, dans la contrée nommée *Malaya*, pour rétablir l'équilibre ; il devint l'étoile Canope, la plus brillante étoile circumpolaire de l'hémisphère sud.

Une autre marche de « retour » est celle que fit Elie accompagné d'Elisée, en présence de cinquante prophètes, traversant le Jourdain à pied sec en direction du Nebo, c'est-à-dire à l'inverse du chemin suivi par Josué pour pénétrer en Terre promise. La marche est ici d'ouest en est, à l'inverse de celle du Tishbite quand il était parti pour faire cesser la sécheresse. Ces marches suivant les points cardinaux ont été caractérisées comme des retours dans le passage d'Isaïe, XLIII, 5 : « D'Orient je ferai revenir ta race et d'Occident je te rassemblerai ; au Nord je dirai : rends-les, et au Midi : ne les garde pas. Fais revenir mes fils de là-bas et mes filles du bout de la terre ».

La montée au ciel d'Elie sur un char de feu, suivant la vision qu'en eut Elisée, fait encore réfléchir sur cette conception de la *teshuba* que la tradition hébraïque considère comme le retour de l'être à son origine par un processus d'intériorisation. Le jubilé de la cinquantième année (comme, plus tard, la Pentecôte du cinquantième jour) renouvelle toutes choses en les ramenant à l'état primitif. Dans la Kabbale juive, *teshuba* est le nom de la sephira *Bina*, ce à quoi « tout » retourne (11), tandis que la sefira *Hokma*

(11) *Tout*, en hébreu, *kol*, a pour nombre cinquante, de même que *Mi*, « Qui ? ». autre nom de *Bina*. *Bina* signifie « intelligence » et *hokma* « sagesse ». Ce sont, dans le christianisme, des dons de l'Esprit-Saint, qui est lui-même « don ».

est la source, l'origine de tout. « Tout est issu de la Cause première et tout y retourne », dit Ezra, disciple d'Isaac l'Aveugle, qui se réfère à la source sortant de la montagne et remplissant l'étang qui revient vers sa source.

Cette citation évoque l'image de l'eau céleste qu'Elie eut le don de faire descendre après l'avoir arrêtée. Comme Josué, il avait fait remonter le Jourdain vers sa source suivant la parole du psaume 113-114 : « Iordanis conversus est retrorsum » : « Le Jourdain est revenu en arrière ». Les deux symboles sont groupés dans le texte d'Isaïe : « Comme la pluie et la neige « descendent » (c'est le verbe *yrd*, d'où est venu le nom de « Jourdain ») des cieux et n'y « retournent » pas (verbe *shub*) sans avoir arrosé la terre,... de même, la parole qui sort de ma bouche ne me « revient » pas (toujours *shub*) sans avoir accompli ce pour quoi elle était envoyée ».

Tout ceci éclaire le retour périodique d'Elie sur la terre : à la fin des temps, et aussi à la fin de l'Ancien Testament quand son esprit et sa puissance se manifestent en Jean-Baptiste. Celui-ci, fils d'Elisabeth (dont le nom est : « *Eli* sept fois ») incarne en sa personne le monde des Juifs pieux partis dans le désert pour retourner aux sources de la Parole, l'y entendre et la faire retentir. La vie de Jean présente aussi l'aspect du retour du cycle solaire, en ce sens que né six mois avant Jésus, il disait de celui-ci : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ». Il prêchait la « pénitence », qui est une traduction de *teshuba*, mot hébreu employé aussi pour désigner le « retour » de l'année. Ici le symbolisme temporel s'allie au symbolisme spatial.

L'habillement d'Elie, comme celui de Jean-Baptiste, marque également un retour aux origines : leur manteau de peaux de bêtes évoque celui dont furent revêtus Adam et Eve à la sortie du Paradis ; mais Elie quitte son manteau, retrouvant ainsi la nudité primitive, pour diviser les eaux, pour transmettre son esprit à Elisée et partir en extase.

La tradition chrétienne, particulièrement dans l'Eglise syriaque et chez St Augustin dans l'Eglise latine (12) témoigne de la croyance qu'Elie n'est pas mort et qu'il reviendra à la fin des temps. Elle voit en lui l'un des deux Témoins de l'Apocalypse (ch. XI)

(12) Voir à ce sujet : « Elie, le prophète » (*Etudes Carmélitaines*, 1956).

qui « font jaillir le feu de leur bouche, qui ont le pouvoir de clore le ciel, afin que nulle pluie ne tombe durant le temps de leur mission ». Ils combattent la Bête qui finit par les tuer, mais ils ressuscitent au bout de trois jours et demi (la moitié de sept) et montent au ciel dans une nuée.

Sur cette question, la tradition chrétienne a certainement été influencée par la tradition juive qui voit le retour d'Elie non seulement à la fin des temps, mais en de nombreuses circonstances.

La personne d'Elie suit en effet le Juif pratiquant depuis la circoncision, où il y a place pour la chaire d'Elie, jusqu'à sa mort où il le conduit en Paradis, en passant par les fêtes : les jours de Sabbat il chante l'hymne : « Heureux celui qui a vu Elie dans son rêve, heureux celui qui a pu le saluer, heureux celui à qui Elie a rendu le salut ». A Pâques, dans les familles juives, une chaise vide lui est réservée, ainsi qu'une coupe de vin. Enfin, lors du Jugement dernier, Elie reviendra pour oindre le Messie.

Dans la vie intérieure de l'Israélite, dans ses moments de détresse, Elie est l'ange qui apporte le secours. Le Talmud, le Midrash est plein de ces récits colorés où Elie apparaît, souvent, sous la forme d'un mendiant, pour protéger le pauvre, confondre le riche ou le savant imbu de sa science.

Particulièrement charmante est la haggada de son intervention auprès de trois jeunes gens dont il satisfait les demandes : l'un devient savant, l'autre riche, le troisième épouse une femme belle et bonne. Quand Elie revient, en mendiant, voir l'emploi de ses dons, le riche et le savant le repoussent, mais l'épouse modèle l'accueille avec charité, ce qui vaut au mari de recevoir les dons repris à ses frères : la richesse et la science.

Ou encore, l'histoire du rabbin à qui des disciples demandent de leur montrer Elie. Au cours de la journée ils reçoivent la visite d'un mendiant, d'un passant et d'un cavalier. Le soir le rabbin leur dit : « N'avez-vous pas reconnu Elie en ces gens ? C'était dans le regard... »

Elie est considéré comme l'inspirateur du Zohar (comme, dans le christianisme, de l'ordre des Carmes).

Au point de vue du symbolisme des nombres, dans l'hymne de Falachas (Juifs d'Ethiopie), il est dit qu'à la fin des temps Elie prêchera 53 ans et alors apparaîtra Michel (dont le nom a pour nombre 101).

Revenant au propos du début de cette étude, on peut se demander ce qui fait le lien entre le culte d'Elie et celui de St Georges. A première vue, on peut y voir deux raisons : la première est que le nom de *Georges* signifie, en grec, « agriculteur » et que la fertilité de la terre dépend de l'eau du ciel ; la deuxième est dans la lutte de St Georges contre le dragon qui correspond à celle du Témoin de l'Apocalypse contre la Bête. Pour approfondir cette question, il faudra passer par l'étude du personnage d'El-Khidr dont le culte, en Proche-Orient est intimement lié à celui de St Georges, comme il l'est à celui d'Elie : « Aujourd'hui on croit que St Georges a l'esprit d'Elie... et il est universellement connu qu'El-Khadr est Elie, mais El-Khadr est aussi St Georges », dit en conclusion de son livre, le P. Augustinovic.

ELIE ET EL-KHIDR

En Islam, Elie est identifié au personnage vénéré sous le nom de *El-Khidr* (orthographié également : *khadr, khedr, khadir* ; en Perse : *khezr* ; en Inde : *khizr*). Ce nom veut dire « vert », « verdoyant » (les dérivés de la racine *khdr*, en arabe, servent à exprimer la jeunesse ; l'un d'eux signifie : « mourir dans la fleur de l'âge »).

El-Khidr est lui-même reconnu comme étant le personnage mystérieux qui s'entretient avec Moïse dans la sourate XVIII du Coran, sourate qui réunit trois thèmes principaux estimés si importants que sa lecture est recommandée le jour du vendredi (13).

— Thème des sept Dormants d'Ephèse : il s'agit de sept chrétiens témoins de leur foi qui s'étaient réfugiés dans une grotte, au temps de la persécution de Decius, s'y endormirent et furent réveillés quelque trois siècles plus tard, alors qu'Ephèse était devenue chrétienne. Ils moururent peu après. Ils sont vénérés dans tout l'Orient et leur fête est célébrée le 27 juillet dans l'Eglise latine.

— Deuxième thème : l'entretien de Moïse avec un sage appelé le « Serviteur de Dieu » (*el 'abd*) et identifié par l'Islam avec le prophète Elie sous le nom de

(13) Dans les lignes qui vont suivre, nous nous référerons aux études de Massignon et d'Y. Moubarac reproduites dans les *Opera minora* de Massignon, tomes I et III, ainsi qu'à l'étude de A.K. Coomaraswamy : « *Khwâjâ Khadir* et la fontaine de Vie », dans les *Etudes Traditionnelles* d'août-sept. 1938.

Khidr (ou ses variantes indiquées plus haut, dans la signification de « verdoyant »). Moïse, arrivé vers le « confluent des deux mers » (que l'on interprète comme celui de l'humanité et de la divinité) s'aperçoit qu'un poisson qu'il avait emporté avait repris vie et s'était enfui vers la mer. Retournant sur ses pas, il rencontre un être mystérieux dont Allah dit : « Ils (Moïse et Josué) trouvèrent un de Nos serviteurs auquel nous avons donné une Miséricorde de chez nous et une Science de notre part » (en correspondance avec les noms divins *Er-Rahman*, *El-'Alim* évoquant la bonté de Dieu et sa connaissance). Moïse lui demande de le suivre pour qu'il lui enseigne la Sagesse (*rushd*, le chemin droit). Ce personnage (*El-Khidr*) accepte, sous réserve d'éprouver la patience (*çabr*) de Moïse, ce qu'il fait en le soumettant à trois épreuves au cours desquelles il se montre sous l'apparence d'un homme injuste ou inconséquent. Il ne lui dévoile qu'ensuite en quoi il avait agi pour le bien des intéressés (14).

Ce thème est tout à fait analogue à une haggada juive attribuée à Rabbi Yoshua ben Levi.

— Enfin, troisième thème : la Queste d'Alexandre. dans les légendes persanes, il était parti à la recherche de la Source de Vie.

Ces différents thèmes sont reliés dans une sourate homogène intitulée « la Caverne » (*el-Kahf*). D'ailleurs ils correspondent à une légende syriaque et grecque (Lai d'Alexandre et Roman d'Alexandre du pseudo-Callisthène). Cette sourate, dit Massignon (15) « sert essentiellement à se mettre sous la direction spirituelle d'Al-Khadir et dans l'état mental d'abandon parfait à Dieu où leur sommeil mystérieux place les sept Dormants : sommeil où Dieu leur parle par leur chien (*kalb*) investi auprès d'eux du rôle spirituel d'Al-Khadir » (16).

« Le sommeil mystérieux, poursuit Massignon, est un bercement (*nuqallibuhum*, verset 17, mis en relation avec le hadith : « *yâ muqallib al-qulûb* » : « O retour-

(14) L'un de ces épisodes, celui de l'enfant mort, est presque identique à l'un des événements rapportés dans la vie de Ste Thérèse d'Avila.

(15) *Opera minora*, III, p. 105.

(16) Toufic Fahad (*La divination arabe*, p. 503) signale, à propos de ce passage du Coran, le caractère sacré du chien chez les Sémites préislamiques et cite à ce sujet al-Djâhiz.

neur des cœurs ») (17)... « Le Saint, dit Shushtarî, perd le sommeil normal et entre dans le sommeil des *Ahl-al-Raqîm*... Dieu leur parle par leur gardien. »

Y. Moubarac (op. cit., pp. 119 et suiv.) complète l'interprétation islamique des sept Dormants et d'El-Khidr par un rapprochement avec les trois saints proches de Jésus que la tradition dit avoir vécu ensemble à Ephèse : la Vierge Marie, Jean l'Evangéliste et Marie-Madeleine. La dormition de la Vierge rappelle celle des Dormants. Des fouilles archéologiques entreprises en 1926 ont dégagé les ruines de la basilique des sept Dormants datée du milieu du V[e] siècle et à côté de sa crypte considérée comme la caverne des dormants, il y a une « niche » dite la tombe de Madeleine, ce qui constituerait une explication du rôle du chien gardant ces Dormants dans la sourate de la « Caverne » (18). Cela ferait de Madeleine l'équivalent d'El-Khidr, donc d'Elie. De fait, Madeleine est reconnue par la tradition chrétienne comme la première des ermites (19).

En ce qui concerne l'identification d'*El-Khadir*, « le Verdoyant » avec Elie, toute la tradition du Moyen-Orient s'accorde sur ce point. Augustinovic, dans l'ouvrage dont nous avons fait mention, énumère tous les sanctuaires de Palestine, de Syrie, du Liban et de Transjordanie où l'on vénère le saint sous l'un et l'autre noms, ainsi que les témoignages des habitants de ces pays, à l'heure actuelle et depuis plusieurs siècles. C'est ainsi qu'en 1629 Philippe de la Très Sainte Trinité écrivait : « Les indigènes disent en arabe *El-Kader*, qui est l'épithète de St Elie et c'est aussi, en latin, *viridis*, « le verdoyant » : par ce nom on signifie qu'il demeure en un âge fleurissant et verdoyant, en ne déclinant pas vers la molle vieillesse ». (*op. cit.*, p. 30).

L'ouvrage en question cherche les raisons de ce rapprochement. Il en énumère quelques-unes : leur immortalité jusqu'à la fin du monde, leur retour périodique, leurs déplacements instantanés ou très

(17) Le verbe *qllb*, de la même racine que *qalb*, « cœur », « conversion », correspond exactement à l'hébreu *shub* que nous avons trouvé dans le sens de « retour ».

(18) Dans le Judaïsme, Tobie est guidé par l'Ange et suivi de son chien.

(19) Le même auteur signale (p. 125) que « la fête de Madeleine et celle des sept Dormants se célébraient, en Occident, le dimanche qui suit le 22 juillet ».

rapides, leur liaison avec l'eau : Elie est celui qui a apporté la pluie au temps d'Achab, sa présence invisible est vénérée à Bagdad par des objets qu'on fait flotter dans le Tigre, souvent des morceaux de bois portant des chandelles allumées. Et de même, El-Khadr « est considéré comme celui qui apporte la pluie et le tonnerre est le galop de son cheval » (p. 57). « Les sanctuaires d'El-Khadr, dit le même auteur (p. 52) sont le mémorial de ses diverses apparitions. Il n'a pas de demeure fixe, mais il est toujours en mouvement de par le monde... Il y a un proverbe arabe : « C'est comme El-Khadr, où que vous alliez, vous le rencontrez »... « Tous les saints sont morts, disait un berger, près de Jérusalem, seul El-Khadr vit ; et quand je dis : Khadr vit, je sais qu'il est à côté de moi ; en ce moment où je vous parle, il est auprès de nous ».

Pour l'Islam, El-Khidr est, comme Elie, celui qui doit revenir à la fin des temps pour aider l'humanité dans ses épreuves : « Il reviendra, dit Massignon (20), avec les sept témoins privilégiés que lui associe la sourate XVIII : les sept Dormants d'Ephèse. Il sera à l'avant-garde de l'armée du Mahdi pour la guider jusqu'à Jérusalem et y ramener Jésus, fils de Marie, selon les k. al-Malâhim ».

Mais sa venue est aussi dans les cœurs : le même auteur (21) cite 'Ali Wafâ (+ 1398) : « Chaque saint entend dans la voix d'un Khadir la projection de l'esprit de sa propre sainteté, comme chaque prophète perçoit dans la forme d'un (ange) Gabriel l'esprit de sa propre mission prophétique, perceptible à ses sens, non à l'âme sensible ».

« Les musulmans, dit encore Massignon (22), dans la vie de prière des croyants, ne recourent guère à leur ange-gardien... En revanche, ils recourent à Al-Khadir comme à l'ange de la Sanctification de la Communauté. Il suffit qu'on mentionne son nom dans une conversation pour que l'interlocuteur ajoute immédiatement, le saluant comme présent : « *wa 'alaykum al-salâm* » : « et que la Paix soit sur vous ». C'est le directeur spirituel universel. »

De son côté, H. Corbin dit d'El-Khadir (23) : « Il conduit chacun à sa propre théophanie (*visio smaragdina*)... à la remontée de l'Alter Ego divin, au dialogue indicible ».

Corbin fait ici allusion au symbole musulman de la montagne de *Qâf* qui est la Terre Sainte, le Paradis terrestre et au sommet de laquelle se trouve le Rocher d'Emeraude étincelant d'une lumière verte. Cette couleur verte (en arabe : *khadir, khoudr*), est le nom même d'El-Khadir. Elle symbolise toujours, dans le Coran, le Paradis céleste : les élus sont revêtus de satin *vert* (LXXVI, 21), les époux des houris se reposeront sur des coussins *verts* (LV, 76) ; à eux les jardins de l'Eden, sous leurs pieds couleront les eaux, ils seront revêtus de robes *vertes* (XVIII, 30).

On interprète souvent cette couleur verte comme étant celle de la mer. Elle est aussi bien liée à la végétation, donc à l'eau, choses si désirables dans les contrées désertiques.

Or Khadir est le gardien de cette Terre de Béatitude : Corbin cite (p. 48), le récit d'autobiographie spirituelle de Sohrawardi intitulé : « l'Archange empourpré », dans lequel le mystique est initié au secret qui permet de franchir la montagne de *Qâf* et d'atteindre la source de la Vie. L'Ange de lui dire : « Chausse les sandales de *Kehzr...,* si tu es *Khezr* cette montagne de *Qâf*, tu peux aussi la franchir. »

A l'extrémité orientale de l'Islam, dans la légende hindoustanie, *Khizr* est aussi le gardien de la source de Vie. Coomaraswamy (24) rappelle à ce sujet la légende évoquée dans la Sourate XVIII, suivant laquelle El-Khidr rend la vie à un poisson en le plongeant dans la source d'eau vive.

Ibn 'Arabi a nommé Khezr comme son maître spirituel, dont il fit la rencontre à plusieurs reprises dans sa vie, notamment à Tunis, marchant sur les eaux et conversant avec lui, puis à Mossoul où lui fut conférée l'investiture du manteau (comme Elisée le reçut d'Elie).

Un autre soufi, 'Abd al-Karîm Al-Jîlî, a, dans son traité : « L'Homme Universel », dépeint ainsi le royaume de Khezr (25) : « Les habitants de cette Terre merveilleuse ont une connaissance de Dieu que ne possède aucune créature... Le sol en est de pure farine

(20) *Opera minora*, I, p. 152.
(21) *Opera minora*, I, p. 158.
(22) *Id.*, p. 144.
(23) *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p. 49.

(24) *Op. cit.*, p. 305.
(25) Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, p. 243.

de froment très blanche, le ciel est de verte émeraude..., leur roi est Khezr... »

« Khezr dit : « ...Je suis le shaykh à la nature divine et je suis le gardien du monde de la nature humaine,... mon séjour est la montagne de Qâf..., je suis celui qui stationne au confluent des deux mers,... celui qui s'abreuve à la source de la source, je suis le guide du poisson (le pèlerin) dans la mer de la Divinité... »

L'image évoquée par Al-Jîlî de la montagne du Qâf et du guide du poisson correspond à la représentation d'El-Khidr dans l'iconographie mogole où il est représenté debout sur un énorme poisson et tenant un sabre dans sa main.

La lettre arabe *Qâf, Qôf* en hébreu, a dans ces deux langues le nombre 100 (la lettre *Nûn* qui signifie *poisson* ayant pour nombre 50, moitié de 100). Elle passe pour être l'hiéroglyphe de la hache, d'après sa forme phénicienne originelle qu'a conservée l'hébreu (et aussi notre « q »), l'arabe lui donnant la forme d'un sabre recourbé. Guénon a fait remarquer (26) que le mot arabe *Qâf* a le même nombre que *maqâm* et que de même, en hébreu, *Qôf* a le même nombre que *maqôm* (27), le «f» qui vaut 80 s'étant dédoublé en deux «m» valant 40. En arabe *maqâm* (littéralement le « lieu où on se tient debout ») est employé pour désigner le lieu des élus (Coran : XLIV, 51 et XVII, 81) et l'hébreu *maqôm* sert à désigner le lieu de la présence de Dieu, cf. notamment le verset 5 du psaume 132 où *maqôm* est mis en parallèle avec la *Shekina*.

Guénon signale aussi que le pôle, *Qutb*, qui est la montagne polaire, la montagne du Qâf, a le même nombre que *alif*, la lettre « a », dont la forme, en arabe, est une barre verticale et la signification l'unité. Ce nombre commun à *qutb* et à *alif* est celui de 111 (cent onze) qui a manifestement un caractère axial. Nous avons constaté personnellement que ce nombre 111 est celui même de St Pierre, appelé par Jésus Cephas, en araméen *kifa*, nom qui rappelle d'ailleurs le *qâf* ; et St Pierre est *celui* qui traîne le filet des 153 poissons. S'agit-il de pures coïncidences ?

***

Si l'on *rassemble toutes ces données*, on voit d'abord que la Bible associe Elie au nombre sept (quatre et trois) et au nombre cinquante (sept fois sept plus un), faisant ainsi de lui comme l'incarnation de la « conversion », du « retour », retour notamment à l'origine d'un cycle, en correspondance avec les démarches du prophète qui refait en sens inverse les itinéraires sacrés des Hébreux et avec son pouvoir de ramener le nuage et de faire redescendre l'eau céleste, lui même remontant au ciel sur un char de feu. Ainsi que Guénon l'a fait remarquer à propos des sens mystérieux de la lettre *Nûn* dont le nombre est 50 et la signification le « poisson », ce nombre cinquante représente la moitié d'un cycle de cent et le poisson comme l'arche, est un symbole analogue à la caverne dont le complément est la montagne. Il se trouve que la montagne polaire a aussi, en arabe, le nombre cent.

(26) *Etudes Traditionnelles*, mai 1937.

(27) Dans *La Kabbale Juive*, P. Vulliaud fait remarquer (I, 160) que ce nombre : 186 est celui obtenu en élevant au carré les nombres des lettres du tétragramme IHWH.

Ainsi Elie se rattache, dans ce symbolisme, aux sept Dormants qui achèvent un cycle dans une caverne et qui sont mentionnés dans la sourate 18 du Coran, sourate dans laquelle on reconnaît Elie pour être le personnage qualifié par la tradition de *khadir*, « verdoyant », lequel a le pouvoir de faire revivre un poisson et se tient au confluent des deux mers, au point de contact du divin et de l'humain, à la source de la vie.

St Georges, l'« agriculteur » qui creuse la terre (28), qui transperce le dragon de sa lance, unit de même le symbole de l'axe à celui de la caverne.

Il en était encore ainsi de *Tammuz*, dieu chaldéen de l'arbre et de la végétation, qui, sous le nom sumérien de Dumuzi descendit dans les profondeurs de la terre et, sous la forme de sa parèdre Inanna-Ishtar, en est remonté après avoir été en contact avec un breuvage de Vie (29). El-Khidr, comme Elie, évoquait l'eau désirée ardemment dans le désert et qui fait revivre la végétation. Tammuz est devenu, sous le nom d'*Adonis*, le symbole de la disparition de la

(28) Elie a choisi comme disciple et successeur Elisée, un laboureur. Il est lui-même parfois représenté avec une bêche, comme Jésus le jour de la Résurrection.

(29) La forme phénicienne de Tammuz est *Ba'al*, le dieu du Nord, dont la parèdre est 'Anat. Il meurt l'été pour ressusciter au printemps.

Une « descente aux enfers » est également relatée dans la légende de Gilgamesh qui partit avec sept héros des grottes, avec cinquante compagnons, pour combattre Huwawa dans la forêt des cèdres. Les Argonautes aussi étaient une cinquantaine.

vie quand l'eau du ciel ne descend plus, comme cela arrive dans le milieu de juillet, à la fin du mois de Tammuz.

Le lien entre tous ces personnages est ainsi l'axe du monde, suivant lequel ils ont le pouvoir de se déplacer, pour avoir réalisé l'unité de l'être ou pour en symboliser la réalisation.

Jacques BONNET.

LES LIVRES

IDRIES SHAH, *Les Soufis et l'Esotérisme* (Payot). — Ce gros volume est une traduction, en un français approximatif, de l'ouvrage *The Sufis* paru en Angleterre il y a une dizaine d'années. Il se présente comme une introduction au « mode de pensée » de ceux que l'auteur appelle « les Soufis », accompagnée d'illustrations tirées principalement de la littérature persane. Idries Shah, qui est lui-même un oriental d'origine afghane, se propose, dans sa préface, d'attirer l'attention des Occidentaux sur les caractères particuliers de la « pensée soufie » qui, par sa nature, dit-il, échappe aux modes d'investigation de la science universitaire. Il formule, à cet égard, des remarques quelquefois très justes, mais qui, à vrai dire, paraissent quelque peu perdues dans l'amoncellement d'incohérences, d'équivoques, de confusions, de contrevérités que nous présente, par ailleurs, son ouvrage. Il y a là, paradoxalement, pour la critique universitaire, fut-elle la plus bornée, l'occasion d'un triomphe d'autant plus facile que les fantaisies d'Idries Shah, nous allons le voir, confinent quelquefois au burlesque. Dans ces conditions, il est impossible de faire toutes les mises au point qui s'imposeraient, et nous nous bornerons à l'examen de quelques questions fondamentales, sans même pouvoir nous attarder à faire la critique détaillée des textes que nous citons.

Tout d'abord, ainsi que Guénon l'a souligné jadis, l'emploi du mot « soufisme » implique nécessairement une référence à l'Islam. Au sens qu'il a pris communément dans les langues occidentales, ce mot ne désigne rien d'autre que l'ésotérisme islamique. Toutefois, en tant qu'équivalent de l'arabe *Taçawwuf*, il peut être considéré également comme une désignation proprement islamique « d'une « doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque for- « me traditionnelle qu'elle se rattache » (1). Le mot « soufisme » comporte donc une référence à l'Islam soit — au sens courant — par les doctrines qu'il désigne, soit — comme équivalent du mot *Taçawwuf* — par le cadre traditionnel à l'intérieur duquel d'autres doctrines ésotériques sont envisagées. En aucun cas on ne peut, lorsqu'on s'exprime dans une langue occidentale, considérer le mot « soufisme » comme un équivalent pur et simple du mot « ésotérisme ». C'est pourtant là ce que fait

(1) R. Guénon, *Le Soufisme*, dans *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1934.

Idries Shah, qui n'hésite pas à écrire (p. 53) : « Il y eut des Soufis, dit la tradition... » (mais il omet de préciser que cette tradition est nécessairement islamique) « ...en tous temps et en tous pays. Les Soufis existèrent en tant que tels, et sous ce nom, avant l'Islam ». Voilà une affirmation pour le moins imprudente et nous mettons M. Idries Shah au défi de lui donner la moindre justification.

Il semble d'ailleurs que le traducteur se soit rendu compte qu'il y avait là une assimilation abusive, et cela expliquerait qu'il ait modifié le titre de l'ouvrage. En effet, au lieu de traduire *The Sufis* par « Les Soufis », il a ajouté « et l'Esotérisme » pour bien montrer que l'auteur ne se limitait pas à une présentation de l'ésotérisme islamique. Toutefois, la solution adoptée par le traducteur n'est pas très heureuse, car elle suggère que les Soufis pourraient avoir des rapports avec l'ésotérisme mais qu'ils pourraient aussi bien ne pas en avoir.

A partir de notions aussi confuses, l'auteur n'éprouve naturellement aucune peine à trouver du Soufisme et des Soufis à peu près partout. C'est ainsi qu'il parle de « Soufis chrétiens » (p. 53) ; qu'il affirme (p. 47) « Parmi les Soufis il y eut d'anciens prêtres zoroastriens, chrétiens, hindous, bouddhistes et autres » ; qu'il exprime son admiration (p. 231) pour un auteur qui découvre « des traces de la doctrine soufie... dans chaque pays : dans les théories de la Grèce ancienne ; dans les philosophies modernes de l'Europe », etc. Lorsqu'il s'agit des philosophes, les distinctions d'Idries Shah sont particulièrement arbitraires ; en effet, « le gnosticisme, le néo-platonisme, l'aristotélicisme » sont qualifiés par lui de « systèmes non-soufis » (alors que l'on pourrait précisément y trouver ce que les Musulmans appellent *Taçawwuf*). En revanche, la philosophie et le monde moderne sont mieux traités, si l'on peut dire, puisque Idries Shah nous affirme, le plus sérieusement du monde, que « La ressemblance de l'œuvre de Kant avec le Vedanta est imputable au courant philosophique Soufi » (p. 308) et même que « Parmi ceux directement influencés par le Soufisme... » (admirons au passage l'élégance de la traduction) « ...nous pouvons nommer au hasard Raymond Lulle, Gœthe, le Président de Gaulle et Dag Hammerskjoeld des Nations-Unies » (p. 48). Comme on le voit, les énormités ne sont pas pour l'effrayer ! En ce qui concerne de Gaulle, ajoutons qu'il faut voir peut-être la justification de sa présence en aussi noble compagnie dans le fait — rapporté par Idries Shah, toujours avec le plus grand sérieux (p. 316) — qu'il aurait dit : « J'ai la baraka » !

***

L'auteur ne se contente pas de confondre le soufisme et l'ésotérisme en général, il affirme aussi l'existence d'une influence directe exercée par le soufisme, entendu cette

fois au sens propre et légitime d'ésotérisme islamique, sur les doctrines ésotériques les plus diverses. Il touche ici, assurément sans s'en douter, à un point très important et très délicat qui est celui des modifications opérées dans l'ordre traditionnel, et aussi dans l'ensemble de l'ordre cosmique humain, par la Révélation muhammadienne, envisagée dans son intégralité. L'erreur d'Idries Shah est d'imaginer que l'influence et les modifications en question se sont réalisées suivant le mode historique ordinaire; et aussi, comme on pouvait s'y attendre, de chercher à justifier les innombrables « découvertes » qu'il fait en ce domaine, de la manière la plus fantaisiste et la plus puérile. Nous n'en finirions pas de les mentionner toutes ici, et ce serait sans intérêt ; mais nous ne pouvons nous dispenser d'en donner au moins un bref aperçu, car les développements que l'auteur y consacre occupent une bonne partie de son ouvrage ; en outre, ils nous aideront à comprendre un peu mieux à qui, avec Idries Shah, nous avons réellement affaire.

Il décèle tout d'abord une influence « soufie » chez les *Carbonari* italiens, en justifiant sa prétention (p. 161) par une assimilation de la racine arabe FHM (où le « h » est sourd) qui a le sens de « compréhension » avec une autre racine FHM (où le « h » est sonore) qui a le sens de « charbon ». Les deux « H » n'ayant rien de commun en arabe, il s'agit de deux racines tout à fait différentes. Le comble est qu'Idries Shah mentionne expressément la différence des deux « H » de telle sorte que son interprétation relève soit de l'inconscience, soit du cynisme et de la mauvaise foi. Il passe ensuite à la Franc-Maçonnerie ce qui nous vaut cette remarque naïve (p. 169) que « le motif ombre-et-lumière attribué à la Franc-Maçonnerie a son pendant de façon si exacte chez les derviches que cela seul fournirait une cause d'étonnement » alors que ce symbolisme est bien un des plus universels qui soient. Un peu plus loin (p. 170, 171), il donne une reproduction du « carré magique » de 15, qualifié, pour la circonstance, de « diagramme soufi » et y superpose un signe maçonnique en déclarant qu'il « traverse » et « couvre » huit nombres du carré, alors que le premier venu peut vérifier qu'il n'en couvre en réalité que sept ! Qu'importe, puisque cela permet à l'auteur de conclure que « Le huit (équilibre) est la voie vers le neuf » (?). Pour avoir accepté d'imprimer des « perles » de ce genre, il faut vraiment que les éditions Payot aient fait à Idries Shah une confiance... aveugle !

D'autres chapitres sont consacrés à l'alchimie « où l'on trouve à l'envi le concept soufi » (p. 181), à la sorcellerie, à propos de laquelle l'auteur déclare impudemment que le mot sorcier « c'est bien connu signifie simplement sage » (p. 186) et même, ce qui est véritablement monstrueux, que « la science féminine des sorcières est en certains cas si « proche de la poésie amoureuse soufie du Moyen Age, spé- « cialement de celle de l'Espagnol Ibn el-Arabi, qu'il n'est « pas nécessaire d'en dire beaucoup plus sur ce point »

(*sic*). Au chapitre suivant, l'ordre de la Jarretière est attribué à l'influence d'un « Ordre de Saint Khidr » (?) et nous apprenons que le « le nom de Shakespeare est quelquefois rendu en persan parfaitement correct et acceptable par *Sheikh-Peer*, « l'ancien sage » ! Plus loin le Bafomet de l'Ordre du Temple est dit « n'être probablement pas sans rapport » avec Mahomet (p. 199) tandis que les ressemblances entre une « organisation derviche » et l'ordre de Saint-François sont longuement énumérées (p. 206). La naissance des « mouvements-Bakhti et réformistes dans l'Hindouisme » — étrangement confondus — est également attribuée à une influence du soufisme « historique » (p. 308) ainsi, pour faire bonne mesure, que l'implantation du bouddhisme Zen au Japon (p. 312-313).

Notons enfin que l'auteur, au lieu de réserver le terme « Soufi » pour désigner plutôt celui qui a atteint le but ultime de la voie initiatique, l'applique abusivement à tous ceux qui, à un degré quelconque, relèvent d'une telle voie, et qui sont simplement des *mutaçawwifin*, ce qui l'amène à conclure (p. 26), toujours avec la même assurance : « on estime qu'entre vingt et quarante millions de per- « sonnes sont membres ou affiliées à des écoles soufies « et les Soufis s'accroissent en nombre. Il se peut que le « Soufi soit votre voisin, l'homme qui est de l'autre côté de « la rue, votre femme de ménage... » Voilà, n'est-ce pas, qui est bien fait pour impressionner le grand public et pour lui suggérer que le soufisme, si mystérieux, si proche et si omniprésent, est, somme toute, à la portée du premier venu.

***

On peut se demander, dès lors, si les intentions réelles d'Idries Shah correspondent bien à celles dont il fait état dans sa préface. Il nous semble, quant à nous, que les confusions qu'il commet, d'un bout à l'autre de son ouvrage, à propos des soufis et du soufisme, ne se réduisent pas à une simple question de terminologie et qu'elles cachent quelque chose de beaucoup plus grave. En effet, en détachant la « pensée soufie » de sa racine islamique, il aboutit en réalité à détacher tout ésotérisme, quel qu'il soit, de la forme traditionnelle qui lui correspond. Si donc, pour Idries Shah, tout ésotérisme est du soufisme, en revanche nous doutons fort qu'il y ait pour lui un soufisme quelconque qui soit véritablement islamique. Mais ici, il y a peut-être à ajouter une nuance. En effet l'auteur, qui a vécu lui-même en terre d'Islam, n'ignore naturellement pas le lien indissoluble qui existe, dans cette forme traditionnelle plus que dans toute autre, entre l'ésotérisme et l'exotérisme. C'est pourquoi s'il estime — à tort — que « la religion formelle est pour le Soufi une simple coquille » (Soufi étant entendu ici en un sens purement islamique), il est bien obligé de reconnaître qu'elle est « authentique » et qu' «elle remplit une fonction » (p. 33). Mais sans doute ne voit-il dans cet état de chose qu'une simple question de fait et non une question de

principe puisqu'il affirme par ailleurs (p. 31) que « la vie soufie... » (quelle chose étrange l'auteur entend-il donc par cette expression ?) « ...peut se vivre n'importe quand, n'importe où. Elle ne requiert pas le retrait du monde, ni de mouvements organisés, ni de dogmes » (1). Et, plus loin (p. 54) : « les Soufis n'ont pas besoin de la mosquée, « de la langue arabe, des litanies, des livres de philoso- « phie, ni même de stabilité sociale » (?). Dans la conception bizarre et fantasmagorique de l'auteur, la tradition (il entend par là la « pensée soufie ») « s'accordait assez bien... » (*sic*) « ... avec l'Islam et fut même incidemment encouragée par lui » (p. 50), ce qui revient à affirmer que l'ésotérisme est traditionnel mais que l'Islam ne l'est pas !

Dès lors c'est sans surprise, mais avec une inquiétude croissante, que nous constatons l'invraisemblable présentation que *Les Soufis et l'Esotérisme* nous donne de l'Islam. Comment qualifier un individu affirmant que la profession de foi islamique, qu'il cite d'ailleurs incorrectement (p. 37) sous la forme *La-illaha-illa-Allah, Mohammed ar-Rasul Allah* (2) signifie en réalité : « Rien n'adorer que la divinité, le seul Loué, le messager du Vénérable » ? Autant dire tout de suite que les musulmans adorent le Prophète ! On se demande vraiment pour qui donc Idries Shah prend ses lecteurs. Ailleurs (p. 135) il est question d'une « Eglise musulmane » qui n'a évidemment jamais existé que dans l'imagination de l'auteur, tout comme d'ailleurs la « Pierre Cubique » qui serait selon lui (p. 169) une désignation de la « pierre noire » de la Kaaba.

Dans ces conditions, il y a lieu de considérer comme très suspecte l'insistance d'Idries Shah sur le rôle du maître spirituel dans le Soufisme. Si un tel maître devait concevoir sa fonction de manière indépendante de la base traditionnelle et providentielle offerte par les institutions islamiques, tant d'ordre exotérique que d'ordre ésotérique, on peut être bien assuré que ses éventuels disciples, surtout s'il s'agit d'Occidentaux, ne seraient à l'abri d'aucune aberration ni d'aucune folie. Dans le meilleur des cas, il ne feraient que perdre leur temps ; dans le pire, ils risqueraient d'être engagés dans les voies peu rassurantes de la pseudo-initiation.

***

Cette « pensée soufie », que l'auteur s'attache avec une telle insistance à nous présenter comme irréductible aux modes de pensée habituels de la science profane, n'est elle-même rien d'autre, quand on y regarde de près, qu'un produit typique de la pensée occidentale moderne, la plus contraire à tout esprit traditionnel. Telle qu'on la trouve

(1) Il confond par ailleurs (p. 293) le rituel avec la « pompe » cérémonielle.

(2) En réalité, il n'y a pas d'article devant le mot *Rasûl*.

à chaque page de cet ouvrage elle n'a plus rien de commun avec l'ésotérisme et avec le soufisme véritable, même si l'on entend ce dernier dans son acception la plus large. Alors qu'il existe entre les sciences traditionnellles et la science profane une différence de nature puisque les premières dérivent directement de principes d'ordre métaphysique dont elle constituent des applications dans des domaines déterminés, et que la seconde se caractérise par le rejet de tout principe, Idries Shah ne semble y voir qu'une différence de degré, ce qui lui permet d'attribuer à la « pensée soufie » les thèses les plus antitraditionnelles de la science moderne, et de donner ainsi un nouvel exemple de son inquiétante imagination.

Nous apprenons ainsi que « mille ans avant Einstein « le derviche Hujwiri discutait, dans les écrits techniques, « l'identité du temps et de l'espace dans l'expérience ap- « pliquée soufie » (*sic*, p. 41) ; que les Soufis « ont accepté la théorie atomique et formulé une science de l'évolution plus de six cents ans avant Darwin » (p. 54) ; que « la théorie de l'Inconscient Collectif de Jung est exposée par l'Espagnol Ibn Rushd » (p. 318) et que « la psychologie de Freud et de Yung n'a pas pour l'esprit soufi la fraîcheur... » (Idries Shah a de ces mots !) « ...qu'elle a apportée à l'occident. Les arguments sexuels de Freud sont notés par le Sheikh soufi Ghazali dans son *Alchimie du Bonheur* (écrit il y a plus de neuf cents ans), comme étant classiques pour les théologiens musulmans. » (p. 56). Singulière coïncidence vraiment, qui fait que l'ensemble des thèses les plus subversives de la science moderne sont ainsi attribuées abusivement à l'ésotérisme traditionnel ! Il y a là une constance dans l'erreur dont il est difficile de croire qu'elle n'est pas systématique. Le moins qu'on en puisse dire est qu'elle ne plaide pas pour le discernement de l'auteur.

En outre, s'il arrive incidemment à Idries Shah de parler de « tradition » et de « métaphysique », ce qu'il en dit n'a rien de commun avec les réalités que ces mots désignent normalement. Sa méconnaissance de la tradition se marque de manière significative dans la conception purement littéraire et profane qu'il se fait du symbolisme « basé sur l'analogie poétique » (p. 23), ce dont il s'autorise pour forger lui-même, et quelquefois non sans talent, des mythes à « clés » et à « jeux de mots », un peu dans le style de Louis Pauwels.

Quant à la métaphysique, qui est l'objet propre du soufisme et de tout ésotérisme quel qu'il soit, on n'en trouve aucune trace dans ce volumineux ouvrage, ce qui est d'autant plus invraisemblable que de nombreux chapitres sont consacrés à l'œuvre de grands écrivains du *Taçawwuf*, y compris Muhyi ed-Din Ibn Arabi. Il est vrai que l'auteur se fait de la métaphysique l'idée la plus confuse et la plus contradictoire puisqu'il la confond successivement avec la philosophie en déclarant (p. 42) qu'il y a « une différence fondamentale entre la méthode des Soufis et celles d'autres systèmes métaphysiques » (l'esprit de système est en effet caractéristique de la philosophie), avec le mysticime (p. 27), avec les « pouvoirs occultes » (p. 29) et même, ce qui est bien le comble de l'incohérence après tout cela... avec le soufisme lui-même (p. 88) (1). L'auteur ne se gêne pas, ici encore, pour écrire n'importe quoi ; s'il lui arrive de rejoindre la vérité, c'est vraiment sans le faire exprès !

Toutes ces confusions n'apparaissent d'ailleurs ni gratuites ni désintéressées, car elles servent vraiment trop bien Idries Shah lorsqu'il prétend (p. 63) « qu'une des affirmations majeures du soufisme » est que « l'expérience « surnaturelle et le but mystique sont quelque chose de « plus proche de l'humanité qu'on ne le réalise. La sup- « position que l'ésotérique ou le transcendental doivent « être éloignés ou compliqués a été avancée par l'igno- « rance des individus » et encore que « le Soufi intellectuel » est « la toute dernière marotte en Occident ».

Il nous semble qu'ici plusieurs questions se posent. S'il y a incompatibilité entre soufisme et intellectualité pourquoi l'auteur attribue-t-il des « qualités intellectuelles supérieures » à Ibn el-Arabi (p. 127, 132) et qualifie-t-il en outre Suhrawardi et Ghazali de « géants intellectuels » (p. 215-216) ? D'autre part, s'il ne s'adresse ni à la science officielle, ni à ceux qui aspirent à réaliser l'intellectualité métaphysique à qui donc s'adresse-t-il ? Au vulgaire ? Enfin, si le soufisme ne relève ni de la science profane, ni de l'intellectualité, par quoi se caractérise-t-il ? A cette question au moins il n'est pas difficile de trouver la réponse, que l'auteur répète tout au long de son ouvrage : le Soufisme, paraît-il, c'est le « crédo d'amour » !

***

De nouvelles précisions sont ici indispensables. S'il est vrai que l'amour est une voie caractéristique, et même fondamentale, de toute doctrine initiatique et ésotérique complète (ou, bien entendu, elle ne s'identifie nullement à un dogme quelconque), il serait abusif d'en faire l'unique moyen d'accéder aux réalités d'ordre transcendant. Ne voir qu'une « doctrine d'amour » dans l'œuvre d'Ibn Arabi par exemple, procède d'un point de vue trop évidemment unilatéral. Mais, et ceci est plus intéressant, cette « unilatéralité » de la perspective d'Idries Shah paraît être une conséquence directe de sa propre « position » initia-

(1) Voici le passage en question : « Parce que l'enseignement « soufi n'est que partiellement exprimé dans les mots, il ne « peut jamais tenter de combattre les systèmes philosophiques « sur leur propre terrain. Tenter de le faire reviendrait à es- « sayer d'accorder le Soufisme avec des choses artificielles — « ce qui est une impossibilité. Ainsi qu'elle le prétend elle- « même, la métaphysique ne peut être abordée de cette ma- « nière ».

tique et traditionnelle. Il nous semble en effet que l'auteur, en dépit des erreurs et des confusions qu'il commet à chaque pas, n'est pas un charlatan pur et simple. Il fait d'ailleurs (p. 192) une allusion expresse à un enseignement qu'il aurait reçu à titre personnel. Si, pour une fois, nous sommes tentés de le prendre au sérieux, c'est que les indications que l'on trouve ici et là dans son livre sont concordantes, et qu'elles se rapportent toutes à des organisations et à des doctrines qui sont précisément en relation directe avec le symbolisme de l'Amour, notamment l'Ordre Naqshbendi, la doctrine de *latâ'if* (p. 257, 323) — qui correspondent dans une certaine mesure aux *chakrâs* des doctrines tantriques — ou encore la littérature ésotérique persane. Idries Shah, de toute évidence, est plus à l'aise avec un auteur comme Fariddud-Dîn Attar qu'avec Ibn el-Arabi.

Mais le plus extraordinaire, dans cet étrange ouvrage, est que l'on y trouve, à quelques endroits, des allusions très précises à la fameuse déclaration reproduite par Guénon dans le *Symbolisme de la Croix* : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine ». Ainsi (p. 330) : « Les Soufis disent : nous avons la moelle de la Croix tandis que les Chrétiens n'ont que le crucifix » et aussi (p. 206) : « Il se peut (1) que vous ayez la Croix, mais nous avons la signification de la Croix ». L'allusion au symbolisme de la « moelle » est ici d'autant plus intéressante que l'auteur (p. 324) met expressément la croix en rapport avec la doctrine des *latâ'if*. Indiscutablement, il y a là une « perle » véritable, dont nous doutons fort que les lecteurs « non-intellectuels » d'Idries Shah puissent tirer, quant à eux, le moindre profit.

***

Le but que l'auteur assigne au soufisme, et cela aussi est bien révélateur de ses intentions véritables, n'est précisément rien d'autre que le fruit d'une « extériorisation » et d'une vulgarisation platement « humaniste » et « évolutionniste » du symbolisme de l'amour, la plus décevante qui soit. Qu'on en juge : « Avec l'analogie de l'amour, et « l'emploi littéraire qu'il en fait, il (le Soufi) peut aider à « combler le vide dans la compréhension pour d'autres « personnes qui se trouvent à un point moins avancé de « la Voie. L'amour est un commun dénominateur pour « l'humanité. Le Soufi, qui en a pénétré les secrets jusqu'à « goûter la vraie réalité qu'il renferme, revient au monde « afin de donner une idée des étapes de la Voie » (p. 281) ; « nous faisons quelque chose de naturel qui est le « résultat d'une recherche et d'une pratique dans la ligne « du développement futur de l'humanité ; nous créons un « homme *nouveau*. Et nous le faisons sans profit maté-

(1) *sic.*

« riel » (1) ; « Les Soufis croient que, pour l'exprimer d'une « certaine façon, l'humanité évolue vers une certaine des- « tinée. Nous prenons tous part à cette évolution. Des orga- « nes viennent à exister par suite du besoin d'orga- « nes spécifiques (Rumi). L'organisme de l'être humain « est en train de produire un nouveau complexe d'organes « en réponse à un tel besoin. Dans cet âge de transcen- « dement du temps et de l'espace, le complexe d'organes « est en rapport avec le transcendement du temps et de « l'espace. Ce que les gens ordinaires considèrent comme « des éclosions sporadiques et occasionnelles de pouvoirs « télépathiques ou prophétiques, les Soufis n'y voient rien « de moins que les premiers soubresauts de ces mêmes « organes » (p. 58) ; « L'amour est le facteur qui doit « amener un homme et toute l'humanité à l'accomplisse- « ment » (p. 114). Etait-il bien nécessaire de faire appel aux doctrines ésotériques et initiatiques, et de puiser dans les trésors littéraires qui les renferment, pour en arriver à de telles extravagances ?

Le « cas » d'Idries Shah apparaît, en définitive, assez simple à cerner. Oriental ayant la prétention de détenir la sagesse éternelle, il la présente sans aucun scrupule sous le jour le plus inexact, et cède à tout ce que l'Occident moderne comporte de plus trouble, de plus vulgaire, et même de plus subversif. Dépourvue de toute attache traditionnelle et coupée de toute racine d'ordre métaphysique, son insistance sur le rôle du maître spirituel paraît, dans un tel contexte, particulièrement suspecte. Il est vrai, l'auteur lui-même nous l'affirme, qu'il existe « des Soufis d'imitation « qui essayent de bénéficier du prestige qui s'attache au « nom. Certains d'entre eux ont écrit des livres qui ne « font qu'ajouter à la perplexité générale des profanes ». Assurément, les lecteurs de l'ouvrage *Les Soufis et l'Esotérisme* n'en pourront plus douter quant à eux !

Charles-André GILIS.

Lambsprinck, *La Pierre philosophale*. Texte latin et traduction française. (Casa éditrice Arché, Milan). — Cet ouvrage fait partie d'une *Bibliotheca Hermetica* fondée en 1967, et qui diffère de la *Bibliotheca Hermetica* des éditions Denoël. Ont notamment paru par les soins de cette maison milanaise *La Vertu et Propriété de la Quinte Essence* de Joannes de Rupescissa, *Le Règne de Saturne changé en siècle d'or* de Huginus A Barma, les deux traités de Pernéty (*Fables* et *Dictionnaire*) et plusieurs autres œuvres d'alchimie. L'auteur du livre dont nous parlons aujourd'hui, Lambsprinck, fait partie de « cette catégorie d'hermétistes dont l'existence, à propos ou non, a été entourée de l'obscurité la plus complète ». Tout ce

(1) Affirmation d'un certain Sheikh Arif, adoptée par l'auteur (p. 327).

qu'on sait de lui, c'est qu'il s'agit d'un noble allemand qui appartint à une abbaye bénédictine située près de Hildesheim. Le traité *La Pierre philosophale* est le seul qui nous soit parvenu sous son nom. Rédigé en allemand, il a été traduit en vers latin par Nicolas Barnaud qui le publia en 1677 à Francfort, et il semble avoir joui d'une assez grande notoriété. Nicolas Flamel et Michel Maier l'ont cité, et le second en recommande vivement la lecture. Bien plus, ce dernier s'est inspiré très visiblement de certaines planches de Lambsprinck pour composer cinq de ses propres planches de l'*Atalante Fugitive*, et certains ont même remarqué « l'affinité des figures de Lambsprinck avec celles de Flamel, allant jusqu'à prétendre de ce fait que l'hermétiste allemand aurait fait ses études à Paris ».

L'essentiel du traité de Lambsprinck est en effet constitué par 15 planches symboliques. Chacune de ces planches est accompagnée de très brèves explications et d'un texte en vers (le texte le plus court en comporte 9, le plus long 26). Il faut noter tout d'abord que, si l'on considère les cinq planches qui sont communes ou du moins « apparentées » (l'auteur de l'introduction dit « consanguines ») chez Lambsprinck et chez Michel Maier, on remarque que ces planches ne sont pas disposées dans le même ordre. Faut-il voir là un de ces « pièges » si fréquemment tendus par les philosophes hermétiques pour égarer les curieux qui manquent de patience ? En tout cas, il serait certainement instructif de comparer les textes, versifiés ou non, musicaux ou non, que Lambsprinck et Maier ont adjoints aux cinq planches en question. Et il va sans dire que dans des œuvres dont l'illustration constitue l'essentiel, il était facile et même tentant pour les auteurs d'introduire dans l'enchaînement de leurs figures un désordre au moins apparent, et ceci, comme le dit Lambsprinck (2e figure), « pour que nul insensé ne voie ».

D'une manière générale, nous pensons — et nous croyons que tel était aussi l'avis de Guénon quand il recommandait à ceux qui en avaient le goût d'examiner avec soin les symboles hermétiques — qu'il ne faut pas se laisser rebuter par leur complexité. Il est bien certain que celui qui voudrait lire Lambsprinck ou même Maier comme on lit René Guénon risquerait fort d'être très vite découragé. Mais en persistant et en appliquant les règles fondamentales exposées par Guénon pour l'interprétation du symbolisme traditionnel, on fait des découvertes intéressantes et qui parfois dépassent le point de vue cosmologique propre à l'hermétisme. Nous citerons par exemple, dans la traduction française, le début des vers latins accompagnant la 7e figure : « Dans la forêt on trouve un nid où Hermès a mis ses petits. L'un cherche toujours à voler, l'autre aime rester au nid, mais aucun n'abandonne l'autre. Celui du bas tient toujours le second de façon que tous deux demeurent dans le nid, tout comme l'homme avec sa femme, unis étroitement ». Ce texte rappelle le passage bien connu des *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis, habitent le même arbre ;

l'un mange les fruits de l'arbre, l'autre regarde sans manger ». Bien entendu, le point de vue métaphysique du texte hindou est différent du point de vue cosmologique de l'hermétisme ; mais on sait que le même symbolisme peut s'appliquer à des niveaux de réalité différents.

Précisément, les vers de la 7e figure dont nous venons de citer un fragment sont pour ainsi dire rappelés dans les vers de la 8e figure qui débutent ainsi : « On trouve en Inde une belle forêt où deux oiseaux sont enlacés ; l'un est très blanc et l'autre rouge ». De l'« absorption » de l'un de ces oiseaux par l'autre naît une colombe qui donne le jour au Phénix, lequel reçoit de Dieu une vertu « pour qu'il vive dans l'éternité et ne meure jamais ». On peut trouver dans l'ouvrage de Lambsprinck, très « dense » en dépit de son extrême brièveté, bien d'autres correspondances sur des symboles tels que la forêt, le poisson, le loup, le dragon, la licorne « qui est l'Esprit ». Tout cela peut servir « d'illustration » et parfois même d'éclaircissement à certains aperçus des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

Il est à remarquer que l'ouvrage de Lambsprinck précise dès le début que la « matière de l'Œuvre » n'est autre que l'être humain. Les vers de la première figure commencent ainsi : « Les philosophes disent généralement qu'il y a dans notre mer deux poissons tout dépourvus de chair et d'os ». Ces vers se trouvent expliqués par l'éclaircissement suivant, placé au-dessous de la figure : « La mer est le Corps, et les deux poissons l'Esprit et l'Ame ».

Nous devons signaler en terminant que l'ouvrage dont nous venons de parler est une édition sur papier de luxe, tirée à 500 exemplaires.

⁂

Lambsprinck. *Traité de la Pierre philosophale*, traduit en français sur le texte allemand. Suivi du traité : *Le Pilote de l'Onde vive*, de Mathurin Eyquem du Martineau. (Edition Denoël, Paris).

Nous ne reviendrons pas sur le premier de ces deux traités, dont la traduction (sur le texte original) est sans doute plus rigoureuse littéralement, mais aussi moins compréhensible — du moins nous a-t-il semblé — que la traduction sur le texte latin de Nicolas Barnaud. — Le second traité (également désigné comme *Le Secret du flux et du reflux de la mer et du point fixe*) est un texte très peu connu, sans doute à cause de la difficulté qu'on éprouve à en pénétrer le symbolisme. Il se divise très nettement en deux parties : dans la première, l'auteur traite précisément de ce qu'il appelle « le flux et le reflux de la mer » et du « point fixe ». On ne peut manquer ici de faire un rapprochement avec la « pénalité » du premier grade de la Maçonnerie bleue, où il est également question du flux et du reflux de la mer. Le but final de l'initiation étant précisément d'échapper à l'enchaînement

« fatal » de la « génération » et de la « corruption », cette parenté de symbolisme entre l'hermétisme et la Maçonnerie — qui portent l'une et l'autre le nom d'« Art Royal » — n'a pas de quoi surprendre.

La seconde partie relate un curieux voyage aux Indes orientales, qui se termine par des considérations sur la « quadrature du cercle », problème, on le sait, spécifiquement hermétique. Ce voyage s'effectue en compagnie d'un personnage qui a plusieurs caractères des Rose-Croix, et en particulier la « longévité ». A la lecture de cette navigation, on pense parfois au voyage de Pantagruel allant consulter l'oracle de la Dive bouteille ; en effet, certaines expressions de Mathurin Eyquem se retrouvent chez Rabelais. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire qu'il y ait eu influence de l'un de ces auteurs sur l'autre ; mais de tels rapprochements suggèrent que tous deux devaient se rattacher à une même « école » traditionnelle. Du reste, ce n'est pas seulement certaines expressions qui sont communes à Eyquem et à Rabelais. Certaines idées aussi. Nous pensons en particulier à la visite faite par Eyquem au « roi des Pygmées » qui, après avoir régné sur la terre entière, vivait retiré dans une caserne. L'évanouissement total de sa « félicité » avait coïncidé, selon lui, avec l'invention de « l'art diabolique de la poudre et du canon ». On sait que Rabelais attribuait aussi une origine « infernale » à l'« artillerie » ; et, ce qui est plus remarquable encore, un moderne historien des civilisations a très bien vu l'importance capitale et néfaste de l'invention des explosifs au début de ce même XIVe siècle qui amorça la ruine ou du moins le dépérissement de tant de « valeurs » traditionnelles (cf. *E.T.* de juillet 1972, p. 197, n. 9 ; et aussi p. 198, § 2).

Dans ce traité d'Eyquem comme dans presque tous les textes de l'hermétisme, on trouve ainsi une foule de formules et d'allusions qu'il est très intéressant de comparer à tel ou tel point de la doctrine traditionnelle. Le symbolisme alchimique est extrêmement riche et varié. C'est ce qui fait à la fois sa difficulté et son attrait.

Denys ROMAN.

LES REVUES

Renaissance Traditionnelle d'octobre 1972 reproduit un intéressant article de la revue *Compagnonnage* (organe de l'Union compagnonnique) sur la « bisaiguë », qui est « un des plus vieux outils du métier de charpentier ». C'est une barre d'acier plate terminée à une extrémité par un ciseau et à l'autre par un bédane (outil destiné à creuser les mortaises). Dans le blason des Compagnons Charpentiers (que reproduit l'article dont nous parlons), la bisaiguë est figurée horizontalement, le bédane à dextre et le ciseau à senestre. Par-dessus la bisaiguë sont posés l'équerre et le compas, entrelacés comme ils le sont en Maçonnerie au grade de Compagnon. Ce blason, très « décoratif », serait certainement susceptible d'une interprétation symbolique, la bisaiguë coïncidant avec la diagonale du carré formé par l'équerre et le compas. Sa poignée, placée au milieu de l'outil, marque ainsi le centre de la figure. Et les six extrémités des trois outils, extrémité qui toutes sont en pointe, forment un ensemble qui n'est pas sans rappeler le *vajra*. Le *vajra* se tient normalement à la verticale. La bisaiguë est représentée horizontale sur le blason ; mais elle doit être tenue verticalement pour être utilisée soit comme ciseau, soit comme bédane. Du reste, cet outil, défini par son nom même comme un instrument à deux tranchants, est l'équivalent de la double hache, symbole, comme le *vajra*, du double pouvoir de l'éclair.

Dans le même n°, outre la suite de l'étude sur Stanislas de Guaïta et aussi un article sur la cathédrale de Chartres, nous trouvons encore de nouvelles notes sur le Compagnonnage, malheureusement trop condensées, ce qui en rend parfois la lecture ardue. Et pourtant l'auteur, M. Gérard Lindien, aborde des sujets fort intéressants (concernant plus particulièrement les tailleurs de pierres), comme par exemple le culte des Quatre Saints Couronnés chez les Compagnons, le Labyrinthe, la tour de Babel. Il déplore avec raison l'abandon de ces deux derniers symboles si importants, et d'ailleurs propres au Compagnonnage. La légende du Labyrinthe est intimement liée au symbolisme du « voyage céleste » (figuré par le vol réussi de Dédale et le vol manqué d'Icare). Quant à la tour de Babel (elle aussi destinée à « s'élever jusqu'aux cieux »), on sait que sa construction dut être arrêtée par suite de l'oubli de la langue primitive commune à toute l'humanité, oubli qui entraînait *ipso facto* la perte de la Parole originelle, c'est-à-dire du « nom divin » primordial.

M. Lindien, qui ne pouvait évidemment songer à développer tous les aspects de ce symbolisme essentiel, donne du moins de très curieuses indications sur le Labyrinthe. Il signale notamment que « les Labyrinthes ont été également définis comme des escargots », c'est-à-dire « des symboles de la résurrection ». Cela est en effet très important, et il est remarquable que cette assimilation remonte bien au-delà de l'ère chrétienne. En effet, dans la légende grecque, le constructeur du Labyrinthe, Dédale (dont l'élève Talos est donné comme l'inventeur de la scie — ce que rappelle M. Lindien —, et aussi du compas et du tour à potier), passe pour avoir résolu, pour le compte d'un roi sicilien, le « problème de l'escargot », qui consistait à faire passer un fil à travers les sinuosités d'une coquille vide de cet animal. Cet épisode, qui eut comme conséquence la mort du roi Minos et le « salut » de Dédale, a surtout comme intérêt de mettre en évidence l'importance du symbolisme métaphysique de la spirale, ou plus exactement de l'hélice.

Il convient de rappeler que la tour de Babel également a un rapport très intime avec l'hélice. Les anciennes gravures compagnonniques la représentaient le plus ordinairement sous la forme d'un de ces édifices babyloniens si particuliers appelés *ziqqourath*, au sommet desquels on accédait par une rampe extérieure hélicoïdale. L'escalier à vis de la Maçonnerie, auquel fait allusion une étrange « marche » particulière aux rituels anglo-américains, se réfère au même symbolisme. On sait aussi que le mot chaldéen *ziqqourath* a pour correspondant en arabe le mot *dhikr* (qui désigne l'« incantation » rituelle et plus généralement spirituelle), et en hébreu le nom Zacharie, que portait le père de saint Jean-Baptiste. L'Evangile rapporte comment Zacharie, devenu muet pour n'avoir pas cru l'archange Gabriel venu lui annoncer la naissance d'un fils, « retrouva la parole », lors de la circoncision de ce fils, après avoir écrit sur une tablette : « Son nom est Jean ».

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 6-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE MAI - JUIN - JUILLET - AOUT 1973 Nos 437 - 438

LE COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DU CORAN

par *Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî*

SOURATE 24

LA LUMIÈRE *(An-Nûr)*

Le commentaire d'Al-Qâchâni est ici partiel. Sur les 64 versets de la sourate, il traite tout d'abord d'une façon générale des versets 11 à 26, puis, d'une façon suivie, des versets 35 à 47 et 43 à 47, et enfin, isolément, des versets 52 et 54.

Versets :

11. En vérité, ceux qui ont colporté le mensonge calomniateur (1) sont une faction d'entre vous. Mais ne le prenez pas comme un mal pour vous ; cela vous est plutôt un avantage. A chacun d'entre les menteurs reviendra ce qu'il a acquis comme péché, et celui qui se sera chargé du plus important subira un châtiment formidable.

12. Mais pourquoi lorsque vous avez entendu (l'accusation), les croyants et les croyantes n'ont-ils pas pensé d'eux-mêmes du bien à ce sujet, et n'ont-ils pas dit : « Ceci est un mensonge évident » ?

13. Et pourquoi (les accusateurs) n'ont-ils pas produit quatre témoins ? Car s'ils ne produisent pas les témoins, ils sont des menteurs devant Allah !

14. N'était la faveur d'Allah, et Sa miséricorde envers vous dans ce monde et dans l'autre, un châti-

(1) Le mot du texte est *ifk* qui désigne une forme grave de mensonge à caractère calomniateur et diffamatoire. Historiquement, la révélation coranique à cet endroit concerne une accusation mensongère d'adultère portée contre Aïchah, épouse du Prophète (sur lui la Paix !).

ment formidable vous aurait déjà atteints pour la chose que vous avez propagée.

15. Quand vous vous la passiez d'une langue à une autre et quand vous profériez de vos bouches ce dont vous n'aviez pas connaissance et que vous regardiez la chose comme légère, alors que devant Allah elle est très grave.

16. Que n'avez-vous pas dit plutôt, lorsque vous avez entendu (l'accusation) : « Il ne nous revient pas d'en parler » ? Par Ta Gloire (ô Seigneur), c'est une calomnie très grave !

17. Allah vous avertit de ne plus revenir à de pareilles (imputations) si vous êtes des croyants !

18. Allah vous explique les signes, et Allah est Très-Savant et Très-Sage !

19. En vérité ceux qui aiment que des accusations infâmantes soient répandues contre les croyants, subiront un châtiment atroce dans ce monde et dans l'autre. Allah sait, alors que vous ne savez pas !

20. N'était la faveur d'Allah, et Sa miséricorde pour vous (Il vous punirait). Mais il est Très-Clément et Très-Miséricordieux !

21. O ! vous qui croyez ne suivez pas les traces de Satan ! Celui qui suit ses traces doit savoir que Satan ordonne ce qui est infâme et illicite. N'était la faveur d'Allah et Sa miséricorde pour vous jamais quelqu'un d'entre vous n'aurait acquis la pureté, et en vérité c'est Allah qui rend pur celui qu'Il veut ; car Allah est Bien-Oyant et Très-Savant !

22. Que les possesseurs de surplus et de larges moyens ne jurent pas de ne plus faire de libéralités aux proches, aux pauvres et aux émigrés sur la voie d'Allah (2), et qu'ils soient indulgents et qu'ils aplanissent. N'aimeriez-vous pas, vous-mêmes, qu'Allah vous pardonne ? Et Allah est Très-Pardonnant et est Très-Miséricordieux !

23. En vérité, ceux qui décochent des traits calomnieux contre les femmes mariées, innocentes et

(2) Abû Bakr, compagnon du Prophète et père d'Aïchah, homme riche et généreux, avait juré de ne plus faire d'aumône à l'un de ses parents qui était du nombre de ceux qui avaient colporté la calomnie.

croyantes sont maudits dans ce monde et dans l'autre et subiront un châtiment formidable.

24. Le jour où témoigneront contre eux leurs langues, leurs mains et leurs pieds en raison de ce qu'ils ont fait,

25. Ce jour-là, Allah acquittera leur dette selon ce qui est vrai, et ils sauront qu'Allah est le Vrai Evident !

26. Les vilaines aux vilains, et les vilains aux vilaines ! Les vertueuses aux vertueux et les vertueux aux vertueuses (3) ! Ceux-ci seront purs de tout ce qu'on aura dit d'eux. A eux, pardon et biens abondants !

Commentaire :

Allah a attribué une grande importance au mensonge (*ifk*) et a été très sévère dans la menace formulée contre ce péché plus que dans tout autre cas de transgression ; Il a insisté sur son châtiment plus qu'Il ne l'a fait en matière d'adultère (*zinâ*) ou de « meurtre d'une âme protégée par la loi » (*qatlu-n-nafsi-l-muharramah*) car l'importance de la turpitude et la gravité de la transgression sont en rapport avec la faculté dont elles procèdent. La force obscurcissante que les turpitudes exercent sur leur auteur en l'éloignant de la Majesté divine et des lumières saintes, ainsi que le degré de déchéance de celui-ci dans les abîmes de la matérialité et des passions ténébreuses, varient avec leurs points de provenance ; si la faculté qui constitue la base et le lieu de provenance de la turpitude est la plus élevée, la turpitude respective est la plus basse, et inversément, car la turpitude s'oppose à l'excellence : plus l'excellence est noble, plus la turpitude qui lui fait opposition est vile. Or le mensonge est la turpitude correspondant à la faculté parlante ou rationnelle (*al-quwwah an-nâtiqah*) (4) qui est la plus noble des facultés individuelles humaines. En même temps, l'adultère est la turpitude de la faculté concu-

(3) Nous faisons une traduction strictement littérale parce qu'elle doit se retrouver telle dans le cadre du Commentaire où les réalités qualifiées ainsi ne sont pas des êtres humains mais des modalités de comportement moral.

(4) Le sens littéral de cette désignation est bien la « faculté parlante », ce qui équivaut à l'« âme logique » de l'aristotélisme, car le mot « logos » dont cette dernière expression dérive a lui-même le sens originel de « parole » et le sens dérivé de « raison ».

piscible (*al-quwwah ach-chahwâniyah*) et le meurtre la turpitude de faculté irascible (*al-quwwah al-ghadabiyah*). Ainsi, en raison de l'excellence de la première de ces facultés sur les deux autres, la vilénie de la turpitude qui lui correspond est la plus grave. L'excellence de la faculté rationnelle vient du fait que l'homme n'est « homme » que par cette faculté : la montée vers les mondes supérieurs, l'orientation vers la Majesté divine, l'atteinte des connaissances et des perfections, ainsi que l'acquisition des excellences et des félicités viennent par elle. Par contre, quand elle se corrompt par effet de la domination qu'exerce sur elle la puissance satanique (*ach-chaïtânah*) et qu'elle se trouve voilée à l'égard de la lumière par le fait de l'empire des ténèbres, elle atteint l'extrême désolation et éprouve la punition du « feu » qui est la « rouille » (*ar-raïn*) et le Voile total (*al-Hijâb al-kullî*) ; (à quoi se rapportent ces versets de la Sourate des Fraudeurs, LXXXIII, 15 et 16) : « Mais non ! Plutôt leurs acquisitions ont couvert de rouille leurs cœurs ! Assurément, ce jour-là ils seront séparés de leur Seigneur par des voiles ! ». Alors la perpétuité du châtiment et la permanence de la punition s'imposeront comme conséquence de la corruption de la foi principielle en dehors de la corruption des œuvres ; (à quoi se rapporte ce verset de la Sourate des Femmes, IV, 48) : « En vérité, Allah ne pardonne pas qu'on Lui associe d'autres divinités, alors qu'Il pardonne ce qui est moins grave à qui Il veut » (5).

Quant aux deux autres facultés, la turpitude correspondant à chacune d'elles se répercute finalement par l'apparition d'effets dans la disposition de la nature intelligente angélique (*an-nutqiyah al-malakiyah*) ; par suite cette turpitude peut être effacée, en se faisant réduire et maîtriser, quand sa combativité est apaisée et son pouvoir affaibli, et alors la lumière prend l'ascendant et la domine alors normalement ; c'est ce qui se passe avec l' « âme devenue blâmante » (*an-nafs al-lawwâmah*) (6) au moment du retour pénitent vers Allah (*at-tawbah*) et du repentir (*an-nadâmah*). Mais l'âme peut aussi se fixer par la persévérance dans le mal et par le manque de demande de pardon (*al-istighfâr*). Pourtant dans les deux cas la turpitude respective n'atteint pas la «station du secret» (*maqâmu-s-sirr*) (7) et la halte de la conscience actualisée (*mahallu-l-hudûr*) et de la conversation confidentielle avec le Seigneur (*munâjâtu-r-Rabb*) : elle ne dépasse pas la limite de la « poitrine » (*aç-çadr*) (8). La disposition primordiale de l'être (*al fitrah*) par contre n'est pas réellement voilée ni renversée par elle. Ne vois-tu pas que la « puissance satanique » qui égare l'homme est plus éloignée de l'excellence divine que les puissances de la férocité (*as-sabu'iyah*) et de la stupidité (*al-bahîmiyah*) et elle est plus éloignée par quelque chose dont on ne peut mesurer la valeur. Ainsi l'homme par le renforcement de la turpitude de la raison devient un satan (*chaïtân*), alors que par le renforcement des deux autres turpitudes il devient un « animal » (*haïawân*), soit comme une bête stupide (*bahîmah*) soit comme une bête féroce (*sabu'*). Or n'importe quel animal peut être plus vertueux et plus près de la prospérité qu'un satan. C'est pourquoi Allah — qu'Il soit exalté — a dit (Sourate des Poètes, XXVI, 221) : « Vous informerais-Je au sujet de ceux sur qui descendent les satans ? Ceux-ci descendent sur tout pécheur endurci dans le péché ».

A cet endroit de la sourate (cf. le verset 21) Allah a averti de ne pas suivre les « pas de Satan », car l'accomplissement de tels crimes ne se produit que du fait de suivre et d'écouter Satan ; alors l'être en cause fait partie de son armée et de sa suite, devenant ainsi plus vil et plus déchu, se trouvant alors privé de la « grâce d'Allah » — qui est la lumière de Sa direction, — séparé, par des voiles, de « Sa miséricorde » — qui est le flux de la perfection et du bonheur —, « maudit dans ce monde et dans l'autre », détesté par Allah et par les Anges, alors que témoigneront contre lui ses membres par la métamorphose de leurs formes et l'enlaidissement de leur aspect, l'être étant pourvu alors d'un corps et d'une âme ignobles, déchu

(5) Le péché de *chirk*, association d'autres divinités à Allah, est plus grave que tout autre parce qu'essentiellement il relève de l'intelligence qui est la faculté la plus haute de l'être.

(6) Nous rappelons qu'il s'agit là d'un des termes techniques désignant une des « phases » de l'âme humaine dans son ascension spirituelle : 1. *ammâra* (« qui presse au mal ») ; 2. *lawwâmah* (« qui reproche les fautes ») ; 3. *mulhamah* (« inspirée ») ; *mutmaïnnah* (« apaisée et rassurée) ; 5. *râdiyah* (« agréante, contente de Dieu ») ; 6. *mardiyah* (« agréée par Dieu ») et 7. *çâfiyah* (« intégralement pure »).

(7) Cette « station » est située entre celle du cœur (*al-qalb*) et celle de l'Esprit (*ar-Rûh*), et il est dit que le *sirr* est un point très fin situé dans le cœur dont il constitue en quelque sorte la quintessence.

(8) Le *çadr* désigne l'enveloppe subtile la plus extérieure du *qalb*.

dans l'infâmie (9). Car de telles vilainies ne procèdent que d'êtres vilains conformément à ce qu'Allah a dit (verset 26) : « Les vilaines aux vilains ». Quant aux « vertueux », les purs de toute turpitude, de ceux-ci ne proviennent que des choses de vertu et de mérite (10). « A eux, pardon » par la protection des lumières divines sur les attributs de leurs âmes, et « biens abondants » en fait de réalités intelligibles (*ma'âni*) et de connaissances (*ma'ârif*) surgies dans leurs cœurs.

Verset :

35. Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre ! Le symbole de Sa lumière est une niche dans laquelle se trouve un flambeau, flambeau placé dans un cristal, cristal qui est comme un astre brillant ; le flambeau prend son feu d'un arbre béni, un olivier, qui n'est ni d'Orient ni d'Occident, et dont l'huile est prête à luire quand même le feu ne la touche pas : lumière sur lumière ! Allah guide à Sa lumière celui qu'Il veut ! Et Allah propose aux hommes des symboles, car au sujet de toute chose Allah est Très-Savant !

Commentaire :

« Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » : c'est la Lumière qui se manifeste en vertu de son essence même et par laquelle sont rendues manifestes les choses.

Au sens absolu, la Lumière (*an-Nûr*) est un des noms d'Allah — qu'Il soit exalté — considéré sous le rapport de la violente manifestation de Soi-même aussi bien que de la manifestation des choses par Lui ; ceci est conforme à ce qu'on a dit :

(9) Signalons à l'occasion qu'on a là un exemple qui peut aider à voir la concordance finale entre les doctrines sur les états posthumes des êtres, dans les traditions de type prophétique ou religieux, et celles de type sapiential : la doctrine de la transmigration elle-même n'est qu'une des formes de représentation de formes d'existence future qui en réalité n'ont aucune similitude autre que « symbolique », avec la forme du monde humain et terrestre.

(10) Nous rappelons ici ce que nous avons signalé dans la note 3. Bien entendu il ne s'agit plus en l'espèce ni de *tafsir* ou exegèse ordinaire, ni de *ta'wil* proprement dit, mais d'une méthode d'*ichârah* ou allusion, qui permet des transpositions analogiques.

« Il est caché par l'excès de Sa manifestation ! Les regards des hommes se sont donnés comme tâche de Le percevoir mais ils restent comme des chauve-souris !

« Ce que des yeux bleus peuvent atteindre de la lumière de Sa Face, vaut ce que peuvent discerner les yeux couverts de chassie ! »

Or du fait qu'Il subsiste par Soi-même et Se manifeste par Soi-même, Il est « la Lumière des Cieux et de la Terre », c'est-à-dire Celui qui rend manifestes les Cieux des esprits et la Terre des corps. Il est ainsi l'Etre absolu par lequel existe toute chose existante aussi bien que la clarté elle-même.

« Le symbole de Sa Lumière », c'est-à-dire son aspect existentiel et sa manifestation dans les mondes rendus manifestes par elle, est une « niche dans laquelle se trouve un flambeau » : c'est là une figuration du corps qui, obscur en lui-même, s'éclaire par la lumière de l'Esprit (*ar-Rûh*) représenté par le flambeau, et même temps se trouve strié par les canaux des sens ; l'irradiation de la lumière à travers les intervalles que constituent ceux-ci est évoquée par l'effet que produit la niche avec son flambeau.

Le « cristal » est une désignation du cœur (*al-qalb*) qui s'illumine par l'Esprit et qui, par rejaillissement, illumine ce qui l'environne, telle une chandelle qui, tout en s'illuminant elle-même, éclaire autour d'elle. Ce cristal est comparé à un « astre brillant » en vertu de sa simplicité, de son exceptionnelle luminosité et de sa position élevée, ainsi qu'en vertu de la multitude de ses rayons, tel qu'est l'état du cœur.

L' « arbre » qui prête son feu à ce cristal est l'âme sainte, pure et limpide (*an-nafsu-l-qudsiyah al-muzakkâh aç-çâfiyah*) ; elle fut symbolisée ainsi en raison de la ramification de ses modalités et de la variété de ses facultés qui poussent de la terre du corps et exaltent leurs branches dans l'espace du cœur vers le ciel de l'Esprit (11). Cet arbre est qualifié de « béni » en raison de la multitude des utilités et des avantages que renferment les fruits des vertus (*al-akhlâq*), des œuvres (*al-a'mâl*) et des perceptions (*al-mudrakât*) ; en raison également de sa force de croissance par progression dans le perfectionnement et

(11) Pour le symbolisme de l'Arbre voir aussi le Commentaire de la sourate de l'Evénement (Cor. LVI) versets 28, 52 et 71. Cf. *Etudes Traditionnelles* de nov.-déc. 1972.

l'atteinte de la félicité dans les deux demeures (celle d'ici-bas et celle de la vie future) ; et encore en raison de la perfection qu'atteignent ceux qui sont connaissants de cette âme ; en raison aussi du fait qu'elle est le support des lumières (*al-anwâr*) et des secrets (*al-asrâr*), des connaissances (*al-ma'ârif*) et des réalités intimes (*al-haqâîq*), des stations (*al-maqâmât*) et des acquisitions (*al-makâsib*), des états (*al-ahwâl*) et des dons (*al-mawâhib*).

Cet arbre a été spécifié comme étant un olivier du fait que les perceptions de l'âme qu'il symbolise sont de nature individuelle (*juz'iyât*) et adhèrent au noyau des attaches matérielles, idée que peut figurer le fruit de l'olivier, car l'olive n'est pas constituée uniquement de chair (il y a encore le noyau dur auquel celle-ci adhère). Une autre raison de cette spécification est la pleine disposition de cette âme d'être attisée et illuminée par la lumière du feu de l'intellect actif (*al-'Aql al-fa'âl*) arrivant à l'âme par l'intermédiaire de l'Esprit et du cœur, propriété à laquelle correspond l'abondance de l'huile dans l'olive et sa nature inflammable.

Le fait que l'olivier « n'est ni d'Orient ni d'Occident » veut dire que l'âme sainte est située entre l'Occident du monde des corps qui est le lieu où se couche la Lumière divine en s'enveloppant dans les voiles des ténèbres, d'un côté, et l'Orient du monde des esprits qui est le lieu d'où se lève cette Lumière en surgissant derrière les voiles des clartés, de l'autre côté ; car l'âme sainte est plus subtile et plus claire que le corps, mais plus épaisse que l'Esprit.

L' « huile » qui est, de cette âme, la potentialité portant en elle la lumière sainte, primordiale, « est prête à luire » et à s'illuminer — par passage spontané à l'acte et par arrivée à la perfection — « quand même ne la touche le feu » de l'Intellect actif, et quand même ne l'atteint la lumière de l'Esprit Saint, tant sa vocation est impérieuse et sa pureté impeccable.

« Lumière sur lumière » : c'est-à-dire que cet Orient qui fait paraître la clarté de la perfection réalisée est une lumière surajoutée à la lumière de la potentialité stable qui se lève de la racine naturelle, de sorte qu'il y a comme une lumière redoublée.

« Allah conduit à Sa Lumière » qui est manifeste par essence et qui rend manifeste ce qui est autre qu'elle, en accordant Son assistance et Sa direction à « qui Il veut » d'entre les êtres dignes de Sa sollicitude afin qu'il parvienne à la béatitude.

« Allah est au sujet de toute chose Très-Savant », c'est-à-dire Il connaît les symboles et leurs applications adéquates et Il en révèle à Ses Saints les véritables significations.

Versets :

36. « Dans des maisons qu'Allah a permis d'élever et dans lesquelles on récite Son Nom, chantent Sa gloire, les matins et les soirs,

37. « Des Hommes que ni négoce ni ventes ne détournent du dhikr d'Allah, de l'accomplissement de la prière et de la prestation de l'aumône obligatoire et qui redoutent le jour où les cœurs et les regards se renverseront,

38. « (Jour fixé) pour qu'Allah les récompense suivant leurs meilleurs actes et pour qu'Il leur accorde de Sa faveur un surplus, car Allah pourvoit qui Il veut de biens sans compter ».

Commentaire :

Allah conduit à Sa Lumière qui Il veut, « dans des maisons », c'est-à-dire des stations spirituelles (*maqâmât*) « dont Allah a autorisé l'édification » et l'élévation de leurs degrés, et dans lesquelles on récite Son Nom : par la parole articulée (*al-lisân*), le combat spirituel (*al-mujâhadah*) et l'acquisition des vertus (*at-takhalluq bil-akhlâq*) dans la station de l'âme individuelle (*maqâmu-n-nafs*) ; par la conscience actualisatrice (*al-hudûr*), le discernement ininterrompu de la présence divine (*al-murâqabah*) et l'appropriation des qualités spirituelles (*al-ittiçâf bi-l-awçâf*) dans la station du cœur (*maqâmu-l-qalb*) ; par la conversation confidentielle (*al-munâjâh*), le dialogue (*al-mukâlamah*) et la constatation directe des réalités secrètes (*tahqîqu-l-asrâr*) dans la station du secret (*maqâmu-s-sirr*) ; par l'entretien intime (*al-munâghâh*), la contemplation (*al-mushâhadah*) et l'éblouissement dans les lumières (*at-tahayyur fi-l-anwâr*) dans la station de l'Esprit (*maqâmu-r-Rûh*) ; enfin par l'immersion (*al-istighrâq*), l'effacement (*al-intimâs*) et l'extinction (*al-fanâ*) dans la station de l'Essence (*maqâmu-dh-Dhât*);

« En elles chantent Sa gloire » : par la purification (*at-tazkiyah*), la sublimation (*at-tanzîh*), l'union (*at-tawhîd*), le dépouillement (*at-tajrîd*) et la singularisation (*at-tafrîd*) ;

« dans les matins » de l'épiphanie divine (*at-tajallî*) « et dans les soirs » de l'occultation (*al-istitâr*) ;

« des Hommes (*Rijâl*) » — c'est-à-dire des Hommes spirituels qui ont atteint le degré de la Solitude suprême (*Afrâd*), des Devançants de tous les autres (*Sâbiqûn*), des Purifiés absolus (*Mujarradûn*), des Elus mis à part (*Mufradûn*), des Subsistants par la Vérité divine (*Qâïmûna bi-l-Haqq*) ;

« que ne détourne ni négoce » — par un échange du profit à établir au compte final contre la vie de ce monde, alors qu'ils vivent en ascèse (*az-zuhd*) —, « ni vente » — la vente de leurs âmes et de leurs biens contre paradis (offert aux combattants) conclue du fait de leur combat sacré (*jihâd*) —, que, donc, ni ce « négoce » ni cette « vente » ne détournent du « dhikr d'Allah » — qui est le dhikr de l'Essence absolue —, ou de « l'accomplissement de la prière » — prière de la contemplation pendant l'état d' « extinction » (*al-fanâ*) —, ou de « la prestation de l'aumône obligatoire » — qui consiste (dans leur cas, outre l'acception ordinaire) dans le fait de diriger spirituellement les autres (*irchâd*) et de contribuer à leur perfectionnement (*takmîl*) durant l'état de « permanence » (par la Vérité) (*al-baqâ*) (état subséquent à celui d' « extinction »).

« Ils redoutent le jour où se retourneront les cœurs (*al-qulûb*) » vers les secrets (*al-asrâr*) (12), « et les regards sensibles (*al-abçâr*) » vers les vues subtiles (*al-baçâïr*), jour où, dirait-on mieux, se renverseront les réalités ultimes (*al-haqâiq*) des cœurs aussi bien que des regards, en tant qu'elles seront éteintes et existantes à nouveau par Allah suivant le hadith qudsî où Il dit : « Je suis alors son ouïe et sa vue » (13), en vertu de la manifestation du reste existentiel survivant (*baqiyah*) (14) et de la subsistance de l'égoïté créaturelle (*inniyah*) (15).

---

(12) Cf. la note 7. — La station du « secret » (*sirr*, pl. *asrâr*) implique la « transformation » (passage au-delà de la forme) de la station du « cœur » par une sorte de retournement. On remarquera que le texte coranique établit une relation linguistique précise entre *tataqallabu* « se retourneront » et *al-qulûb* « les cœurs », mots de la même racine (*qlb*) qui exprime une idée de « renversement » ; les « cœurs » qui ont une position ordinaire inversée et retournée seront donc par un retournement nouveau redressés et rétablis dans un état supérieur.

(13) Référence au hadith qodsî disant qu'à la suite des œuvres surérogatoires du serviteur — et de l'amour divin qu'il s'attire — Allah devient son ouïe, sa vue, sa main et son pied.

(14) et (15) Il s'agit de la persistance de la forme individuelle qui n'a pas épuisé son cycle particulier.

« (Jour fixé) pour qu'Allah les récompense » par une existence de nature divine (*al-wujûd al-haqqâni*) « suivant ce qu'ils ont fait de mieux », par des grâces appartenant aux paradis des actions, des âmes et des œuvres, « et pour qu'Il leur accorde un surplus de Sa faveur » par des grâces appartenant aux paradis des cœurs et des attributs !

« Et Allah pourvoit qui Il veut de biens » appartenant aux paradis des Esprits (*al-Arwâh*) et des contemplations (*al-muchâhadât*), « sans compter », du fait que ces biens sont trop abondants pour être mesurés ou appréciés.

Verset :

39. Quant à ceux qui n'ont pas la foi, leurs œuvres sont comme un mirage au désert que l'assoiffé prend pour de l'eau jusqu'au moment où il y arrive et n'en trouve rien. Mais il y trouve Allah qui lui règlera son compte, car Allah est prompt dans ses comptes.

Commentaire :

« Quant à ceux qui n'ont pas la foi (*kafarû*) », c'est-à-dire qui sont voilés à l'égard de la Religion (*ad-Dîn*), « leurs œuvres », accomplies dans l'espoir de la rétribution, « sont comme un mirage au désert », du fait que ces œuvres sont sorties des phantasmes vides qui se dressent dans la plaine de l'âme animale.

« L'assoiffé le prend pour de l'eau », autrement dit l'homme qui espère cueillir la récompense de ses actes s'imagine qu'il s'agit en cela de choses effectives, agréables, durables, conformes à l'idées qu'il s'en était faite, « jusqu'au moment où il y arrive », c'est-à-dire lors de la petite Résurrection (*al-Qiyâmatu-ç-çughrâ*), « et ne trouve rien », mais constate qu'il s'agissait d'une chose vide et vaine, d'une opinion trompeuse, situation qui correspond également à ce que dit d'autre part Allah : « Nous nous portons vers les œuvres qu'ils ont faites et Nous les rendons poussière dispersée » (Sourate XXV, 25).

« Mais il y trouve Allah », c'est-à-dire qu'à l'endroit de cette illusion trompeuse il trouve les anges d'Allah, les *Zabâniyah*, sbires des forces et des âmes célestes et terrestres, (16) qui le conduiront aux feux de la privation (*nîrânu-l-hirmân*) et à l'avilissement de la faillite (*khizyu-l-khusrân*) et qui régleront son

---

(16) Des Anges de l'Enfer. Cf. Sourate XCVI, 18.

compte, selon sa croyance corrompue et son œuvre vaine, par l'eau bouillante de l'Ignorance (*hamîmu-l-Jahl*) et l'eau glaciale des ténèbres (*ghassâq-zh-Zhulmah*).

Verset :

40. Ou encore leurs œuvres sont comme des ténèbres sur une mer immense que couvre un flot au dessus duquel il y a un autre flot, et au-dessus de celui-ci un nuage : des ténèbres les unes sur les autres. Quand (l'homme) sort sa main, il n'est pas prêt de l'apercevoir. Celui auquel Allah n'a pas donné une lumière n'a aucune lumière.

Commentaire :

« Ou encore leurs œuvres sont comme des ténèbres » sur la mer de la Matière (*al-Hayûlâ*), « mer immense » et profonde qui submerge le cadavre de toute âme ignorante, voilée par les phantasmes corporels, et qui noie toute faculté psychique qui s'y attache.

Cette mer est « couverte par le flot » de la nature corporelle (*at-tabiah al-jismâniyah*) « au-dessus duquel il y a un autre flot », le flot de l'âme végétative (*an-nafs an-nabâtiyah*), « et au-dessus de celui-ci il y a un nuage », le nuage de l'âme animale (*an-nafs al-hayawâniyah*) et de ses phantasmes sombres : « des ténèbres » superposées « les unes sur les autres ».

« Lorsque » l'être voilé par ces ténèbres, qui se trouve noyé et enfermé dans celles-ci, « sort sa main », qui est la faculté théorique du mental (*al-quwwah al-âqilah an-nazhariyah bi-l-fikr*), « il n'est pas prêt à l'apercevoir », tant elle est obscure, tant l'intuition (*al-bacîrah*) de cet homme est aveugle, et tant celui-ci est dépourvu d'une bonne orientation. Car comment l'aveugle distinguerait-il une chose noire dans une nuit obscure ?

« Celui auquel Allah n'a pas donné une lumière » c'est-à-dire celui sur lequel Il n'a pas fait rejaillir les lumières de l'Esprit avec ses vertus de confirmation sainte (*at-ta'îd al-qudsî*) et d'assistance intellectuelle (*al-madad al-aqlî*), « n'a aucune lumière ».

Verset :

14. Ne vois-tu pas qu'à Allah chante des louanges tout être dans les Cieux et sur la Terre, ainsi que les oiseaux disposés en hiérarchies ? Chaque être connait sa prière rituelle et son incantation particulière ! Et Allah est Très-Savant au sujet de ce qu'ils font !

Commentaire :

« Ne vois-tu pas qu'Allah est glorifié par tout être » dans la région des « Cieux » des esprits par des chants de sanctification (*at-taqdîs*) et par la célébration de Ses Attributs de Beauté (*aç-Çifât al-Jamâliyah*), et de même par tout être dans la région des « Terres » des corps par des louanges et des magnifications, ainsi que par la célébration de Ses Attributs de Majesté (*aç-Çifât al-Jalâliyah*),

« ainsi que les oiseaux (figurant) des facultés appartenant aux « cœurs et aux « secrets », qui proclament les deux espèces de louanges, « disposés en hiérarchies », rangés sur leurs degrés dans l'étendue du domaine du Secret (*as-sirr*), redressés par la lumière de la Présence divine (*as-Sakinah*), oiseaux dont aucun ne dépasse les limites de sa condition, suivant ce qu'ils disent dans la parole d'Allah : « Il n'y en a pas entre nous qui n'ait une station marquée » (Coran XXVII, 164) (17).

« Chaque être connaît sa prière (*çalât*), c'est-à-dire son obéissance (*tâah*) particulière par laquelle de plein gré il se réduit et s'assujettit à la force réductrice et au pouvoir divins, qu'il s'agisse soit d'une obéissance intellectuelle, soit d'une obéissance pratique, et par laquelle il veille à ce qu'il puisse être éduqué par Allah et se tenir présent devant la Face divine dans les choses qui lui ont été ordonnées.

« Et (chaque être connaît) son incantation », c'est-à-dire la proclamation de la particularité par laquelle se distingue tout oiseau et par laquelle celui-ci témoigne de l'Unité divine.

« Et Allah est Très-Savant » au sujet de leurs actions et de leurs dévotions !

Verset :

43. Ne vois-tu pas comment Allah pousse les nuages puis les rassemble et les entasse pas monceaux ? Tu vois ensuite la pluie sortir par les fentes. Il fait descendre du Ciel des montagnes qui portent la grêle avec laquelle Il atteint qui Il veut, et qu'Il détourne de qui Il veut. Les fulgurations de Son éclair enlèvent presque les regards !

---

(17) Le passage complet (versets 164-166) est : « Il n'y a aucun d'entre nous qui n'ait une place marquée. En vérité, nous sommes rangés en ordre ! Et en vérité nous célébrons des louanges ! »

Commentaire :

« Ne vois-tu pas comment Allah pousse », par les souffles (*an-nafakhât*) et les désirs (*al-irâdât*), les « nuages » de l'intellect, comme des dérivations logiques détachées des formes syllogistiques particulières, et « qu'Il les rassemble ensuite » en en constituant des catégories groupées en vue de la conclusion, et « qu'Il les entasse par monceaux » de preuves et d'arguments ?

« Ainsi tu vois ensuite la pluie » des conclusions et des connaissances sûres « sortir par les fentes ».

« Il fait descendre du Ciel » de l'Esprit les « montagnes » que sont les lumières de la Présence divine pacifique (*as-Sakinah*) et de la Certitude (*al-Yaqîn*) qui assurent la dignité, l'apaisement et la stabilité, montagnes « qui portent la grêle » des réalités et des connaissances intuitives (*al-haqâiq wa-l-maârif al-kachfiyah*), ainsi que des idées transcendantes éprouvées par la saveur (*al-maâni adh-dhawqyah*).

Si (suivant une autre façon de comprendre le texte du verset) « Il fait descendre du Ciel — à savoir des montagnes qui s'y trouvent — la grêle », les dites montagnes sont les mines des sciences et des dévoilements intuitifs de toutes espèces, car pour chaque « science » (*ilm*) et pour chaque « technique » (*çan'ah*) il y a une mine dans l'Esprit, établie en lui selon la nature première des êtres (*al-fitrah*), et dont procède cette science (ou dont dépend cette technique) ; c'est pour cela que certaines sciences et non d'autres se présentent à certains hommes avec facilité : d'aucuns ont ainsi la plupart de ces sciences tandis que d'autres n'en ont rien. « Toute chose est facilitée pour ce à quoi elle a été destinée lorsqu'elle fut créée » (*hadith*) (18).

Donc, selon cette deuxième façon de comprendre, « Allah fait descendre du Ciel de l'Esprit — à savoir des montagnes qui s'y trouvent — la grêle » des connaissances (intuitives) et des réalités (intelligibles), « par laquelle Il atteint qui Il veut » d'entre les facultés spirituelles, « et qu'Il détourne de qui Il veut » d'entre les facultés psychiques et les âmes voilées.

« L'éclat de Son éclair enlève presque les regards », c'est-à-dire la clarté des fulgurations de cette grêle qui sont les lumières tremblantes qui la précèdent, qui

(18) *Kullun muyassarun li-mâ khuliqa la-hu.*

ne persistent pas et ne se fixent pas, et qui paraissent et se retirent, jusqu'à ce qu'enfin elles deviennent fermes, « enlèvent presque les regards » des vues subtiles, tout éblouies et stupéfaites. A chaque nouvelle fulguration s'ajoute un nouvel éblouissement. C'est pourquoi l'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix — disait : « Seigneur, accrois-moi mon éblouissement ! » (*Rabbi zidnî tahayyuren*), (19) c'est-à-dire science et lumière

Verset :

44. Allah fait tourner la nuit et le jour. En vérité, en ceci il y a un exemple instructif pour les gens doués de regards !

Commentaire :

« Allah fait tourner la nuit » de l'âme obscure « et le jour » de l'Esprit lumineux, une fois en faisant prédominer la lumière de l'Esprit qui éclaire alors le cœur et l'âme, et une autre fois en faisant apparaître l'obscurité de l'âme (inférieure) de sorte que celle-ci se trouble elle-même et provoque aussi le trouble du cœur qui est alors entraîné dans des altérations de couleur (*talwînât*) (20).

« En vérité, en ceci il y a un exemple instructif » pour faire réfléchir « les gens doués de regards (*abçâr*) » du cœur, ou les maîtres de vues intérieures (*baçâir*). Ceux-ci se sauvent vers Allah quand surviennent les altérations de couleur et l'obscurcissement de l'âme, et cherchent abri auprès de l'Etre Vrai (*al-Haqq*) et Sa mine de lumière, en se portant vers les stations du « secret » et du « cœur », de sorte que le voile est enlevé pour eux.

Verset :

45. Et Allah a créé d'eau toute bête : il y en a qui marchent sur leur ventre, d'autres marchent sur deux pieds et d'autres sur quatre .Allah crée ce qu'Il veut. En vérité Allah sur toute chose est Très-Puissant.

Commentaire :

« Allah a créé toute bête (*dâbbah*) », c'est-à-dire toutes espèces d'exigences (*dawâ'i*) qui rampent (*tadubbu*)

(19) Une version de ce hadith ajoute les mots *fî-K* ce qui donne en traduction complète : « Seigneur, accrois mon éblouissement en Toi ! »

(20) Le *talwin* est à prendre ici au sens péjoratif ordinaire, de passage successif du serviteur dans les états variés, ce qui correspond à un manque de stabilité.

sur la terre des âmes et incitent celles-ci à accomplir des actions. Il a créé toute bête « d'une eau » particulière, c'est-à-dire d'une science à part qui est en rapport d'affinité avec l'exigence qui en procèdera, car l'origine de toute exigence est une perception déterminée (*idrâk makhçûç*).

« Il y en a qui marchent sur leur ventre », se traînant dans la nature grossière (*at-tabîah*) et donnant naissance à des actions corporelles et organiques ; « d'autres marchent sur deux pieds », s'agit des exigences spécifiquement humaines qui donnent naissances à des actions proprement humaines et à des pratiques de perfection ; « d'autres marchent sur quatre », ce sont les exigences animales qui passent à des actes féroces et stupides.

« Allah crée ce qu'Il veut » en fait d'exigences, en les tirant de Son pouvoir créateur, admirable et parfait, qui produit les actes.

Verset :

46. Nous venons de révéler des versets clairement démonstratifs, et Allah dirige qui Il veut dans une voie droite.

Commentaire :

« Allah dirige qui Il veut » par les versets précédemment cités et qui sont de l'ordre des règles de sagesse (*hikam*), des significations transcendantes (*maânî*), des connaissances initiatiques (*maârif*) et des réalités profondes (*haqâiq*) ; Il dirige qui Il veut depuis la source de la Sagesse efficace et accomplie — en vue de la mise à jour des sciences (traditionnelles) et des états (contemplatifs) —, vers la Voie de l'Unité (*Çirâtu-t-Tawhîd*), voie qui est caractérisée par la Rectitude (*al-Istiqâmah*).

Verset :

47. Ils disent : Nous croyons en Allah et à l'Envoyé, et nous obéissons. Puis un groupe d'entre eux tournent le dos ; ceux-là ne sont pas des croyants.

Commentaire :

« Ils disent : Nous croyons en Allah et à l'Envoyé, et nous obéissons », ce qui signifie qu'ils prétendent au *Tawhîd* sous ses deux aspects synthétique et analytique (*jam'en wa tafçîlen*) (21), ainsi qu'à la pratique qu'il exige.

« Puis un groupe d'entre eux tournent le dos », en abandonnant la pratique respective exigée, tant synthétiquement qu'analytiquement, du fait qu'ils adoptent la licence (*al-ibâhah*) et l'athéisme (*at-tazanduq*). « Ceux-là ne sont pas des croyants » suivant la Foi que toi (le Profhète) as connue et qu'ils ont prétendu posséder eux aussi, en fait de Science au sujet d'Allah, synthétiquement et analytiquement.

Verset :

52. Ceux qui obéissent à Allah et à Son Envoyé, ceux qui craignent Allah et sont pieux à Son sujet, ceux-là ont la réussite !

Commentaire :

« Ceux qui obéissent à Allah », c'est-à-dire intérieurement, par la vision de la synthèse, « et à Son Envoyé » c'est-à-dire extérieurement, sous l'autorité de l'analyse, « ceux qui craignent Allah » dans le cœur par la scrutation des épiphanies des Attributs, « et qui sont pieux à Son sujet » par l'Esprit, en s'opposant à l'apparition de l'ipséité créaturelle pendant la vision de l'Essence, « ceux-là ont la réussite » (*alfâizûn*)» en jouissant du Succès Magnifique (*al-Fawz al-Azîm*).

Verset :

54. Allah a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent les actions vertueuses de leur accorder la lieutenance (divine) sur la Terre — ainsi quIl l'avait accordée à ceux qui les ont précédés —, d'établir fermement pour eux cette Religion (*Dîn*) qu'Il lui plut de leur donner et de remplacer leur peur par la sécurité : « Ils M'adoreront et ne M'associeront rien (dit Allah). Et quant à ceux qui, après cela, renient leur foi, ceux-là sont les impies.

Commentaire :

« Allah a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent les actions pieuses », acquérant ainsi

(21) L'aspect synthétique se rapporte à Allah, celui analytique ajoute l'Envoyé et toutes les formes légales dans lesquelles le *Tawhîd* s'exprime pour correspondre à la multiplicité des modalités de la vie traditionnelle.

des mérites, « de leur accorder la lieutenance (divine) sur la Terre » (22), en jurant même (du fait de l'emploi de la forme énergique : *la-yastakhlifanna-hum*) de les instaurer Lieutenants (divins) (*Khulafâ*, singulier *Khalîfah*) sur la Terre de l'âme individuelle lorsqu'ils auront mené le combat sacré en Allah, tel qu'il doit être mené ; « de même qu'Il avait accordé la lieutenance à ceux d'entre les Saints « qui les ont précédés » dans la station de l'extinction par leur identification avec l'Un Suprême (*al-fanâ bi-t-Tawhîd*).

« (Il leur a promis aussi) d'établir fermement pour eux — par la vertu de la permanence après l'extinction, « cette Religion », qui est la voie de la Rectitude (*tarîqu-l-Istiqâmah*) agréée par Lui ;

« (Il leur a promis aussi) de remplacer leur peur », dans la station de l'âme individuelle », par la sécurité » en raison de l'Arrivée unitive (*al-Wuçûl*) et de la Rectitude (*al-Istiqâmah*).

« Ils M'adoreront et ne M'associeront rien », c'est-à-dire ils attesteront Mon Unité sans se tourner vers un autre que Moi et sans en admettre l'existence.

« Et quant à ceux qui, après cela, renient leur foi », du fait de la tyrannie qu'exerce l'apparition de l'égoïté (*al-anâ'iyah*), et qui quittent la Rectitude et la Stabilité, du fait de leur altération spirituelle (*al-talwîn*), « ceux-là sont les impies » qui sortent de la Religion du Tawhîd.

Traduction et notes de M. VALSAN.

(22) Conformément à l'héritage adamique. Le Premier Homme fut institué Lieutenant divin sur Terre (Sourate II, verset 30).

ATMÂ-MÂYÂ

La substance de la connaissance est la Connaissance de la Substance : c'est-à-dire que la substance de l'intelligence humaine, ou la fonction la plus profondément réelle de celle-ci, est la perception de la Substance divine. La nature foncière de notre intelligence est de toute évidence le discernement entre le substantiel et l'accidentel, et non la perception exclusive de ce dernier ; quand l'intelligence perçoit l'accident, elle le fait pour ainsi dire en fonction de la substance correspondante, — qui voit la goutte, voit également l'eau, — et l'intelligence doit le faire à plus forte raison en fonction de la Substance en soi (1).

Parler de la divine Substance, c'est nécessairement parler de son prolongement ontologique, puisque nous, qui parlons, relevons de ce prolongement, à savoir l'Existence, la Relativité manifestée, la *Mâyâ* cosmique. La Substance absolue se prolonge, en se relativisant, sous les aspects de Rayonnement et de Réverbération ; c'est-à-dire qu'elle s'accompagne — à un moindre degré de réalité — de deux émanations, l'une dynamique, continue et rayonnante, et l'autre statique, discontinue et formative. S'il n'y avait pas, hormis la Substance, le Rayonnement et la Réverbération qui la prolongent en la relativisant, le monde ne serait pas.

Mais cette projection de Dieu — si l'on peut dire — exige un élément qui la rende possible, c'est-à-dire qui permettre d'expliquer que la Substance ne demeure pas exclusivement un « trésor caché ». Cet élément diversifiant, extériorisant ou relativisant, n'est autre que *Mâyâ* : nous pourrions en préciser la nature

(1) Les termes substance et essence, qui — à tort ou à raison — sont à peu près synonymes en pratique, diffèrent en ce que le premier se rapporte au caractère sous-jacent, immanent, permanent et autonome d'une réalité de base, tandis que le second se rapporte à la réalité en tant que telle, donc en tant qu'« être », et secondairement, en tant que caractère absolument fondamental d'une chose. La notion d'essence marque une excellence pour ainsi dire discontinue par rapport aux accidents, tandis que la notion de substance implique au contraire une sorte de continuité, et c'est pour cela que nous l'employons en parlant d'*Atmâ* en connexion avec *Mâyâ*.

à l'aide de termes très divers, tels que Relativité, Contingence, Séparativité, Objectivation, Distinctivité, Extériorisation, et d'autres encore ; même le terme de Révélation pourrait s'appliquer ici en un sens tout à fait fondamental et général.

Dans tout ce qui existe, il y a la Substance, sans quoi l'existentié serait un pur néant ; or le fait que les choses « existent » signifie qu'elles se réalisent en vertu de l'« Existence » au sens suprême dont ce terme est susceptible (2) ; et cette « Existence » ou cette Relativité résulte de la Substance en vertu de l'Infinité de celle-ci, c'est-à-dire que la Réalité divine ne serait pas ce qu'elle est si elle ne comportait la dimension paradoxale d'une sorte de tendance vers un néant évidemment jamais atteint ; car ce néant n'a aucune réalité autre que celle, tout indirecte, de point de repère en soi insaisissable et irréalisable.

Il y a une première dualité, la Substance et — principiellement dans celle-ci mais effectivement en deçà de sa Réalité absolue — la Relativité ou *Mâyâ ;* or *Mâyâ* comporte les deux aspects dont nous avons parlé, le Rayonnement et la Réverbération : c'est en *Mâyâ* et par elle que se réalise et le « Saint-Esprit » et le « Fils » (3). Géométriquement parlant, la Substance est le centre, le Rayonnement est le faisceau de rayons, et la Réverbération ou l'Image est le cercle ; l'Existence ou la « Vierge » est la surface qui permet ce déploiement.

(2) C'est en ce sens qu'on parle de l'« Existence de Dieu ». Dans cette question de terminologie, il s'agit de savoir par rapport à quoi une réalité « existe » : si c'est par rapport à l'Absolu, cette réalité est relative ; si c'est par rapport au néant, elle est simplement réelle, et elle peut être principielle aussi bien que manifestée. Dans la subconscience du langage courant, l'« existence » se détache plus immédiatement de ce vide négatif ou abstrait qu'est l'inexistence, que de ce vide positif ou concret qu'est Dieu.

(3) L'opinion que les relations trinitaires — ou les Personnes hypostatiques — « constituent » l'Absolu, n'est pas inhérente au Christianisme ; elle nous est parvenue d'une source orthodoxe, non catholique, mais il se peut qu'elle ait le sens d'une « sublimation » plutôt qu'une définition rigoureuse. Selon les scolastiques, la Réalité divine n'est ni purement absolue ni purement relative, mais elle contient *formaliter eminenter* et l'absoluité et la relativité ; n'empêche que les théologiens ne semblent pas être disposés à saisir la portée des deux termes, puisqu'ils n'en tirent guère les conséquences. Nous saisirons cette occasion pour faire la remarque suivante : que les hypostases aient un caractère personnel — ou soient des « Personnes » — parce que la Substance leur communique sa propre Personnalité, n'empêche nullement qu'elles soient aussi, à un autre point de vue ou sous un autre rapport, des Modes de la Substance une, comme le voulait Sabellius.

***

La divine *Mâyâ* qui est à la fois métacosmique et cosmique, comporte essentiellement les puissances ou fonctions suivantes : d'abord la fonction de séparation ou de dédoublement, — à commencer par la scission en sujet et objet, — dont le but est la production d'un plan de manifestation pour les deux fonctions consécutives, le Rayonnement et la Réverbération, auxquels correspondent le mouvement et la forme. De même que, en Dieu, la Relativité constitue, en dehors de la Substance absolue, un plan d'actualisation du Rayonnement et de la Réverbération en tant que principes, de même elle projettera hors de cet ordre divin — en se projetant elle-même — un autre plan, éminemment plus relatif, à savoir le Cosmos total. Elle répétera à l'intérieur de ce Cosmos, le même processus de segmentation en descendant jusqu'à ce point mort qu'est le monde matériel ; et sur chacun des plans qu'elle projettera ainsi en descendant — monde angélique, monde animique, monde matériel — elle manifestera un mode approprié de Rayonnement et de Réverbération ; il n'y a aucun ordre de Relativité qui ne comporte ces deux fonctions ou dimensions. L'élément Substance est représenté à chaque niveau ontologique ou cosmique selon le mode approprié ; à plus forte raison, la Substance pure ou la Substance en Soi est sous-jacente à chacune de ses manifestations secondaires.

Dans le monde matériel, *Mâyâ* sera le plan espace-temps ; la Substance sera l'éther ; la Réverbération ou l'Image sera la matière ; le Rayonnement sera l'énergie. Mais il y a encore, de toute évidence, des applications beaucoup plus restreintes du même symbolisme ; il en est forcément ainsi du moment que toute matière, toute forme et tout mouvement ou changement se réfèrent respectivement aux trois principes dont il s'agit. La complémentarité « espace-temps » — ou « étendue-durée » concrète — indique du reste qu'il y a dans la Relativité ou l'Ex-sistence comme telle (4), deux dimensions, une expansive et conser-

(4) Nous nous permettons ici ce néologisme graphique pour bien marquer qu'il ne s'agit pas de l'existence au sens courant du terme, lequel se rapporte à la manifestation cosmique.

vatrice et l'autre transformatrice et destructive ; d'où la complémentarité entre les mondes et les cycles à tous les échelons de l'Univers. En Dieu lui-même, l'élément «Espace» est la *Mâyâ* en tant qu'elle contient ou conserve les possibilités, et l'élément «Temps» est la *Mâyâ* en tant qu'elle les transmet au monde ; la première face est intrinsèque et contemplative, et la seconde extrinsèque et créative, ou autrement dit : la première face contemple l'enracineemnt indifférencié des possibilités dans la Substance, tandis que la seconde réalise ces possibilités en vue de leur manifestation cosmique.

***

La Relativité opère essentiellement une succession de plans, d'où la hiérarchie des ordres universels ; or il importe de savoir que ces plans ou degrés sont incommensurables, et qu'ils le sont dans la mesure où ils sont proches de la Substance. Il n'y a pas de commune mesure, ou presque, entre le monde matériel et le monde animique qui l'enveloppe et le pénètre en quelque sorte et dont les possibilités l'emportent immensément sur celles de l'espace et de la matière : et la disproportion devient quasiment absolue quand nous confrontons la création et le Créateur ; nous disons « quasiment » parce que, métaphysiquement et non théologiquement parlant, ces deux plans restent solidaires sous le rapport de leur Relativité, c'est-à-dire de leur détermination par *Mâya*. Celle-ci s'anéantit à son tour au regard de la Substance absolue, donc de l'Absolu tout court ; mais c'est là une façon de voir qui échappe forcément à la perspective théologique (5), laquelle par définition ne doit considérer le Principe divin que par rapport au monde et même plus particulièrement par rapport à l'homme ; c'est cette perspective même, et la réalité à laquelle elle se réfère, qui nous a permis d'employer, plus d'une fois, la notion paradoxale d'un « relativement absolu » ; expression inévitablement malsonnante, mais métaphysiquement utile.

L'erreur — surgie en climat monothéiste — d'une Liberté divine capable, grâce à son absoluité, de ne pas créer le monde et le créant sans aucune nécessité interne, se répète — sur une moindre échelle et d'une façon plus excessive — dans l'erreur asharite d'une Puissance divine capable, également grâce à son caractère absolu, de punir les justes et de récompenser les malfaiteurs « si Dieu le voulait ». Dans le premier cas, on oublie que la Nécessité — non la contrainte — est une qualité complémentaire de la Liberté (6) ; dans le deuxième cas, on oublie que la Bonté, donc aussi la Justice — non l'impuissance ni la subordination — est une qualité complémentaire de la Toute-Puissance (7). La nécessité, pour l'homme vertueux, de pratiquer les vertus, n'est pas contrainte ; à plus forte raison, si Dieu « doit » faire ce qui résulte de sa Perfection et qu'il ne « peut » faire ce qui est contraire à celle-ci, — à savoir s'abstenir de la création ou punir des innocents, — ce n'est ni par manque de liberté, ni par manque de puissance. La Bonté de Dieu implique qu'il peut être au-dessus, mais non au-dessous de sa Justice ; sa Liberté implique qu'il peut tout créer, mais non qu'il puisse ne pas créer du tout. Sa transcendance par rapport à la création est dans sa Substance indifférenciée, au regard de laquelle il n'y a pas de création, ni de qualités la concernant.

***

Dans le monde céleste, il n'y a aucune place pour ces manifestations privatives — ou ces « existentiations du néant » — que nous sommes en droit d'appeler le « mal ». Le mal en tant que tel ne commence qu'à partir du monde animique et s'étend jusqu'au monde matériel (8) ; il est donc propre au domaine de la forme et du changement. Le mal, nous l'avons dit plus d'une fois, provient de l'éloignement qui sépare le monde formel du Principe informel : c'est-à-dire que la forme comporte par sa nature même le danger de séparation et d'opposition par rapport au Principe ou à la Substance ; quand ce danger s'actualise, — et il est préfiguré dans la séparation et l'opposition qu'implique l'existence, — l'élément Rayonnement, devenu illusoirement autonome, éloigne de Dieu, et l'élément Image, se divinisant lui-même, de-

(5) Toutefois, un Maître Eckhart est parfaitement conscient de ce mystère, en quoi il n'est sans doute pas le seul en climat scolastique et mystique.

(6) La Liberté se réfère à l'Infini, et la Nécessité, à l'Absolu.

(7) Dieu est juste, non parce qu'il doit *a priori* des comptes à l'homme, mais parce que, étant bon, il ne saurait être injuste.

(8) D'après le Koran, Satan est un *djinn*, non un ange ; il est fait de « feu », non de « lumière ».

vient idole. La forme n'est pas autre chose que l'individuation : or l'individu tend à chercher sa fin en lui-même, dans sa propre accidentalité, et non dans son principe, non dans son Soi (9). Le choc en retour est la présence parmi les formes normales ou parfaites, ou bonnes à un titre quelconque, de formes privatives, fausses, donc laides ou vicieuses, sur le plan psychique aussi bien que sur le plan physique ; la laideur est la rançon de la révolte ontologique, si l'on peut dire. La tendance au mal est le Rayonnement dévié et inversé ; la forme du mal est l'Image faussée et inversée à son tour ; c'est Satan et c'est par conséquent le vice ou le péché, sur tous les plans et non sur le seul plan de la morale.

La *Mâyâ* formelle — qui est ni angélique ni à plus forte raison divine — exerce une magie coagulante, séparative et individualisante, et par là éventuellement subversive ; la cause en est qu'elle s'est trop éloignée du Principe ou de la Substance, qu'elle est allée trop à la rencontre du néant, qui pourtant n'est qu'un signe ou une direction et non une réalité concrète. D'une certaine manière, le néant est la seule énigme métaphysique, du fait qu'il n'est rien et que pourtant on peut y penser et même y tendre ; le néant est comme le « péché de *Mâyâ* », et ce péché confère à *Mâyâ* une ambiguïté qui évoque le mystère « Eve-Marie », ou l'« Eternel Féminin » à la fois séducteur et salvateur.

Cette ambiguïté, qui est fort relative et qui est loin d'être symétrique, ne saurait ternir *Mâyâ* ; « je suis noire mais je suis belle », dit le Cantique des Cantiques, et aussi : « Tu es toute belle, mon amie, tu es sans défaut » ; la gloire de Marie efface totalement le péché d'Eve, c'est-à-dire qu'au regard de l'étendue totale de l'Existence, et au regard surtout de son Sommet divin, il n'y a plus d'ambiguïté, et le mal n'est pas. L'Existence universelle, dont la fonction est un jeu innombrable de voilements et de dévoilements, est éternellement vierge et pure, tout en étant la mère de toutes les réverbérations de la Substance une.

***

Le signe de croix catholique superpose un ternaire à un quaternaire : le contenu de ce signe est en effet

(9) Le démon fut le premier être à dire « moi », selon quelques Soufis.

la Trinité, mais le signe lui-même comporte quatre stations ; la quatrième station coïncide avec le mot *Amen*. On peut faire valoir que cette asymétrie ou cette inconséquence se trouve compensée du fait que le mot *Amen* représente la prière de l'Eglise, donc le corps mystique du Christ en tant que prolongement de Dieu ; mais on peut soutenir également que cette quatrième station du signe revient à la Sainte Vierge en tant qu'Epouse du Saint-Esprit et Corédemprice, c'est-à-dire, en dernière analyse, en tant que *Mâyâ* à la fois humaine et divine. C'est d'ailleurs ce que signifie l'*Amen* lui-même du fait qu'il exprime le *Fiat Voluntas tua* de Marie.

La couleur noire de la bien-aimée dans le Cantique des Cantiques et sur maintes images de la Sainte Vierge représente moins la très relative ambiguïté de l'Existence que l'« effacement » de celle-ci (10) : dans la Trinité, la Relativité ne saurait être personnifiée, puisqu'elle est en quelque sorte l'espace des personnifications ; de même dans l'Univers, *Mâyâ* n'est ni le Rayonnement ni l'Image, elle est le principe de projection ou le contenant. Sur terre, nous percevons les choses et les changements ; nous ne percevons pas directement l'espace et le temps. Pourtant, si Marie n'était pas une sorte d'hypostase (11), elle ne pourrait être ni « Epouse » du Dieu-Rayonnement ni « Mère » du Dieu-Image (12).

« Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Amen » : ce mot final est hypostasié par la symétrie

(10) Dans la célèbre histoire de Laïla et de Majnoun, ce dernier sublimisant intérieurement la bien-aimée au point d'oublier la Laïla terrestre, — il est dit que les gens reprochaient à Majnoun d'aimer une femme aussi noire de teint ; ce qui n'est certes pas dépourvu de sens, dans le contexte doctrinal qui nous préoccupe ici.

(11) La théologie ne saurait guère enregistrer ce mystère de Marie, car elle ne peut opérer qu'avec des notions simples, bien délimitées, concrètement utilisables ; sa dimension philosophique peut affiner, mais non dépasser cette structuration, bien qu'il lui arrive malgré tout de sortir incidemment de ce cadre.

(12) Selon les révélations de Sœur Mechthilde de Magdebourg (XIIIe siècle), la Sainte Vierge atteste sa qualité de Logos en ces termes : « Là j'étais seule fiancée de la Sainte Trinité et mère des sages, et je les portais devant les yeux de Dieu, afin qu'ils ne tombent pas comme tant d'autres le firent. Et comme j'étais ainsi la mère de bien des enfants nobles, mes seins se remplirent du lait pur et sans mélange de la vraie douce Miséricorde, en sorte que j'allaitais les Prophètes, et ils prophétisaient avant que Dieu (le Christ) ne fût né. » (*Das fliessende Licht der Gottheit*, I, 22).

même de la formule et du signe qui la véhicule. La *Mâyâ* cosmique s'identifie métaphysiquement à la Parole créatrice « Sois », donc à l'Acte créateur ; elle en est l'effectuation et par conséquent le prolongement hypostatique. Or « Dieu est Amour » et il « a créé le monde par Amour » : il est Amour dans sa bipolarisation en Rayonnement et Image — en fonction de *Mâyâ* — et il a créé le monde par Amour, donc par *Mâyâ* ; celle-ci est donc l'Amour se projetant dans la nuit du néant, ou se projetant illusoirement « hors de Dieu » afin d'englober d'une certaine manière même le néant dans la divine Réalité.

L'Amour, que ce soit en Dieu ou dans l'Univers, comporte les pôles de Bonté et de Beauté : celle-ci concerne la Forme, l'Image, la Réverbération, et celle-là l'Energie, l'Acte, le Rayonnement ; tous les phénomènes cosmiques dérivent de cette polarité, que ce soit directement ou indirectement, positivement ou négativement, d'une façon communicative ou privative. Ce n'est pas la divine *Mâyâ* qui produit directement les phénomènes privatifs, elle en pleure derrière son voile ; elle pleure ces fissures que sont les divers modes du mal ou de l'absurde, mais elle ne peut les éviter, puisque le rayonnement créateur implique en fin de compte, et à son infime limite, l'éloignement subversif et corrupteur. Le mal est la rançon de la Relativité ou de l'Existence, mais celle-ci la compense d'avance par sa victorieuse Divinité ; Eve est infiniment pardonnée et victorieuse en Marie.

D'après une tradition musulmane, Eve avait perdu sa beauté après l'expulsion du Paradis, tandis que Marie personnifie la beauté même : « Et son Seigneur... la fit croître d'une belle croissance », dit le Koran. Mais même sans avoir recours à la complémentarité Eve-Marie et en appliquant à Eve seule le symbolisme de l'ambiguïté de *Mâyâ*, on discerne chez Eve, d'une part deux tares, le péché et la perte de la beauté, et d'autre part deux gloires : la réintégration dans la Perfection et la beauté incorruptible que cette gloire confère aux élus (13).

(13) Comme l'a dit Dante : « La plaie que Marie referma et oignit, c'est par cette femme si belle (*quella ch'è tanto bella* = Eve) qu'elle fut ouverte et aigrie (*Paradis,* XXXII, 4 - 6) ; Eve a recouvré, dans l'Eternité, sa beauté primordiale. On pourrait du reste faire remarquer que, si Marie est *Mâyâ* dans sa réalité immuable et inviolable, Eve représente *Mâyâ* sous son aspect d'ambiguïté mais aussi de victoire finale, donc de bonté foncière.

***

Le fond du problème cosmologique consiste dans le déroulement suivant : l'infinité de la divine Substance exige et produit la Relativité ou l'Existence ; celle-ci exige ou produit, ou implique par définition, la Manifestation cosmique ; mais elle implique ou entraîne par là même le mystère d'éloignement, donc incidemment le mal puisque Dieu seul est l'absolu Bien ; autrement dit, la contradiction apparente de ce Bien ne peut pas ne point se produire sur un certain plan, étant donné que la Possibilité divine ne connaît pas de limites. Le mal, s'il est réel dans ses limites pourtant métaphysiquement illusoires, n'est qu'un fragment d'un plus grand bien, qui le compense et l'absorbe en quelques sorte ; en son centre existentiel même, qui dépasse son accidentalité, le mal cesse d'être, il se résorbe dans une substance toujours pure, et en celle-ci, il n'a jamais été.

Dieu est le Bien absolu qui veut le Bien relatif, c'est-à-dire la relativité concomitante de son propre Bien ; or la rançon de ce Bien relatif est le mal. L'argument que le « Bien » n'est qu'une notion morale et qu'il n'est qu'affaire d'appréciation humaine, ne tient pas compte de deux facteurs : premièrement, le bien est une réalité universelle dont le bien moral est une application parmi d'autres, et deuxièmement, dire qu'une chose est affaire d'appréciation humaine n'a de sens qu'à condition de ne pas oublier que l'homme comme tel est prédisposé par définition à l'appréciation adéquate des choses. Les notions inhérentes à l'homme sont forcément vraies, seul l'individu peut se tromper en les appliquant mal : que le sentiment trouve sa satisfaction dans la notion de bien ne saurait prouver que cette notion soit inadéquate, ou dépourvue de sens, ou créée par le seul désir ; le Bien n'est pas une valeur parce que l'homme l'aime, mais l'homme aime le Bien parce que c'est une valeur. Ou encore : nous n'appelons pas « bien » une valeur en tant qu'elle est aimée par l'homme, mais nous l'appelons ainsi en tant qu'elle est objectivement aimable en vertu de ses qualités directes ou indirectes de vérité et de bonheur ; or ni la Vérité ni la Béatitude n'ont été inventées par l'homme, et que l'homme y tende intellectuellement, volitivement ou sentimentalement ne leur enlève aucune réalité objective.

La rançon du Bien relatif, avons-nous dit, est le mal. Or il est absurde de la part de l'homme d'accep-

ter et de désirer le Bien relatif sans accepter du même coup, nous ne disons pas le mal sous telle forme, mais la fatalité du mal ; tout homme, par définition, accepte et désire le Bien relatif sous une forme quelconque, il doit donc accepter le phénomène du mal comme base d'un dépassement final. Etre pleinement homme, c'est d'une part enregistrer et accepter l'inéluctabilité de l'absurde, et d'autre part se libérer de l'absurde par le discernement entre l'accident et la Substance, ce discernement victorieux qui précisément est la vocation même de l'être humain. La *Mâyâ* terrestre se libère elle-même par l'homme, chaque libération particulière étant quelque chose d'absolu et réalisant sous un certain angle de vision la Libération en soi.

La Substance n'est pas seulement la suprême Réalité, mais étant celle-ci elle est aussi, nous l'avons dit, le suprême Bien ; or « le bien tend essentiellement à se communiquer » (14), et cette tendance ontologique fournit une explication, non seulement pour la Relativité — ou l'« Ex-sistence » — hypostatique, donc rayonnante et réverbérante en Dieu même, mais aussi pour l'Existence cosmique, par définition rayonnante et réverbérante elle aussi, mais « hors de Dieu ». C'est ainsi que *Mâyâ* est, non seulement « illusion » comme le veulent les Advaïtins, mais aussi concomitance nécessaire de la Bonté inhérente au Réel absolu; en d'autres termes, si la Substance est bonne, elle doit projeter *Mâyâ* ; et si Dieu est bon, il doit créer le monde. Il résulte de cette causalité que *Mâyâ* est bonne ; si elle n'était pas bonne, elle n'aurait aucune place en Dieu et ne pourrait procéder de lui. Et si *Mâyâ* est bonne, c'est que, d'une manière mystérieuse mais non insaisissable, elle « n'est autre que Dieu ».

Mâyâ est le souffle d'*Atmâ* : *Atmâ* « respire » par *Mâyâ* (15). Cette respiration — à part ses préfigurations internes ou substantielles — est extrinsèque, à la manière de la respiration terrestre où le rapport se fait entre l'intérieur, le corps vivant, et l'extérieur,

(14) *Bonum est essentialiter diffusivum sui*, selon le principe augustinien, ce qui prouve du reste que la création n'est pas un « acte absolument gratuit » et que l'émanationnisme platonicien ne s'oppose aucunément à la Liberté intrinsèque de Dieu. — De même ce *hadith qudsi* : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu ; donc J'ai créé le monde. »

(15) En allemand médiéval, *âtem* signifiait encore « esprit », alors que l'allemand moderne n'a retenu que le sens de « respiration ». Le « Saint-Esprit » se disait en vieil allemand : *der heilege âtem*.

l'air ambiant. L'Univers procède de Dieu et retourne à lui : ce sont les cycles cosmiques, propres au microcosme aussi bien qu'au macrocosme. *Mâyâ* est l'air que respire *Atmâ*, et cet air est une qualité de sa propre infinitude (16).

Frithjof SCHUON.

(16) En langue soufique, le monde procède de la Bonté-Beauté, ou de la Beauté-Amour, la *Rahmah* ; c'est ce qu'on appelle l'« Expir de l'infiniment Bon » (*nafas Er-Rahmân*) ou l'« Expir miséricordieux » (*nafas rahmâni*). *Allâh* « respire », et cette respiration est Bonté, Beauté, Amour, Miséricorde ; la *Rahmah* est presque synonyme de *Mâyâ*.

LE VOYAGE EN OCCIDENT

Ce titre évoque sans doute, dans l'esprit du lecteur, le célèbre roman de Wou Tch'eng-ngen, cependant plus connu sous son titre original : le *Si yeou ki*. Cet ouvrage du XVIe siècle ne prend pas seulement pour prétexte l'expédition vers l'Inde du pèlerin bouddhiste des T'ang Hiuan-tsang : il emprunte même le titre du monumental et vivant récit que cet illustre moine nous laissa de son voyage (1). *Si yeou ki*, c'est la relation (*ki*) d'un voyage aventureux — avec tout ce que ce *yeou* comporte étymologiquement d'errance et de flottement — vers l'Ouest : *si* figure l'oiseau sur son nid, parce que, dit la glose traditionnelle, il le rejoint au soleil couchant. On verra toutes les implications possibles de ce symbolique retour au foyer, dont nous avons déjà suggéré quelques unes à propos du *Gardien de la Passe* (2).

Au thème du pèlerinage, Wou Tch'eng-ngen ajoute la broderie touchante ou burlesque des récits populaires, les oripeaux bariolés, les gestes et les cris du théâtre de plein vent. Son pèlerin est un saint personnage, certes, mais pleurnichard et poltron, naïf et timoré, sans discernement et sans volonté, parfois aussi exigeant et vindicatif ; ne sachant « qu'invoquer Fou et réciter des oraisons », « naturellement doué pour les révérences », il l'est humainement fort

(1) Le *Si yeou ki* de Wou Tch'eng-ngen a été traduit en français par M. Louis Avenol (Paris 1957), traduction dont il a été longuement rendu compte ici même par M. Luc Benoist (E. T. n° 346, mars 1958). Une précédente version, reprise sur la traduction anglaise d'Arthur Waley, avait été publiée en 1951 par M. Georges Deniker. L'ouvrage de Hiuan-tsang, ainsi que sa biographie par Houeï-li et Yen-ts'ong, l'ont été par Stanislas Julien (1853-1857). Le mémoire de Yi-tsing sur les voyages des pèlerins chinois en Occident (730) a été traduit par E. Chavannes (1894). De tout cela, René Grousset a tiré un agréable récit, coupé d'incidentes historiques et esthétiques (*Sur les traces de Bouddha*, Paris, 1920-1957). Notons aussi deux études de synthèse : *Les Pèlerins chinois en Inde*, par Paul Lévy, et *The Chinese Pilgrims*, par Nilakanta Shastrî, in *Présence du Bouddhisme* (Saïgon, 1959).

(2) E. T. n° 423, janvier-février 1971.

peu pour l'entreprise (3). Le modèle, tout au contraire, déploie, outre des trésors d'érudition, un courage physique peu commun, une habileté dialectique, un art de la polémique, un sens de l'opportunité, une finesse d'observation qui n'ôtent rien à l'excellence de ses vertus spirituelles. Il y a, chez Wou Tch'eng-ngen, la démesure, le foisonnement dans l'aventure qui caractérisent le roman chinois antique. L'intervention de la « transcendance » est constance : mais la transcendance gâte les êtres immortels jusqu'à en faire des monstres malfaisants ; elle se traduit en fait uniquement par la détention de pouvoirs supranormaux dont l'utilisation abusive est commandée par tous les vices du monde terrestre.

Il y a bien, dans l'authentique récit de Hiuan-tsang, quelques prodiges : mais ce sont des miracles de la foi. Les monstres n'apparaissent qu'en souvenir : ils furent en son temps, domptés par le Bouddha. Dans des conditions souvent dramatiques, le pèlerin chinois traverse le désert de Gobi, le T'ien-chan — qui est une chaîne de monts « célestes » —, l'Hindu-kush et le Pamir, il visite les lieux saints du Magadha, étudie longuement à l'université bouddhique de Nalanda, ramène en Chine d'innombrables traités qu'il traduit du sanscrit en chinois, s'y affirme le digne continuateur d'Asanga et de Vasubandhu dans l'exposé de la doctrine du *Vijnânavâda* (4). Comme chez tous les pèlerins des Wei et des T'ang, de Fa-hien à Yi-tsing, le souci de Hiuan-tsang est d'approfondissement doctrinal, de retour aux sources scripturaires.

Tout autre, évidemment, est la perspective du Hiuan-tsang de Wou Tch'eng-ngen. Certes, son souci est bien la « quête des Livres » : on lui attribue même le surnom de San-ts'ang, « Trois Corbeilles » (en sanscrit : *Tripitaka*), qui est la désignation traditionnelle du Canon bouddhique : n'est-ce pas un peu par dérision ? (5). Le récit du vrai pèlerin n'est pas, comme la ré-

(3) On ne saurait trouver meilleure occasion de citer la plaisante formule de Rabelais en son *Gargantua* : « dire la patenostre du cinge »...

(4) Dénommée en chinois, *Fa-siang*, « examen de la Loi », ou « spécifité du Dharma ».

(5) Cette « corbeille » (*ts'ang, pitaka*) qui recueille l'essence de la Tradition, trouve une étonnante correspondance dans la « corbeille » (*tébah*) qui recueillit Moïse enfant (Exode, 2, 3), a fortiori lorsqu'on sait que le Hiuan-tsang du roman est aussi « sauvé des eaux » dans des conditions analogues. *Tébah* désigne aussi l'Arche de Noé (Genèse, 6, 14), dont on connaît le symbolisme traditionnel.

trospective de son cadet Yi-tsing, constamment ombré de mélancolie ; mais les touches d'humour et de poésie, chez Won Tch'eng-ngen, comportent, à n'en pas douter, une intention de perfide moquerie qui provoque à coup sûr le gros rire du lecteur ou du spectateur chinois ; il y a là, même lorsqu'elle est soulignée avec beaucoup de finesse, une manière de bouffonnerie médiévale dont l'austérité monacale fait les frais (6). Le voyage du pèlerin ne peut être mené à bien que grâce à ses compagnons : le cheval-dragon, (6 bis), le lourdaud Cha-seng, Pa-kiai, goinfre flagorneur et paresseux, et surtout le singe Souen Hing-tchö, Souen-le-Voyageur, dont le caractère impulsif oscille entre la vanité méchante et l'orgueil luciférien, hâbleur, voleur, impertinent : « tout au plus un singe transcendant » ! Ce « tout au plus » souligne, dans son ironique saveur, combien l'animal conserve les caractéristiques symboliques de sa race, en dépit de ses origines cosmiques ; fût-il né de l'Œuf du Monde à l'instant de sa polarisation, il « porte en lui la substance du singe » : agilité du corps et de l'esprit, spontanéité, mais aussi : irritabilité, inconstance, gesticulation, dissipation. « Toujours viel cinge est desplaisant », disait Villon. Singulière escorte ! Et mieux pourvue de facéties que de piété ! Les traits symboliques du caractère simiesque, dont notre pèlerin, tout au long de sa route, bénéficie des ressources et subit tous les déplaisirs, le vrai Hiuan-tsang les perçoit une fois au moins dans sa pérégrination : c'est à Mathurâ, cadre légendaire d'un *jataka* selon lequel l'animal manifesta si spontanément sa joie d'une offrande de miel sauvage acceptée par le Bouddha, qu'il se tua dans une cabriole. Il en acquit la sainteté, ce qui sera

(6) Ainsi, par exemple, lorsque les épreuves du voyage comportent la tentation, lourdement appuyée, des « filles de Màra ». Le Taoïsme institutionnel n'est pas, il faut le dire, traité avec plus d'indulgence. Lecteur ou spectateur : car en effet — et le succès ne s'en dément pas de nos jours —, le *Si yeou ki* est non seulement « lu », sous forme de texte ou de bandes dessinées, mais aussi « joué » par les acteurs de l'Opéra de Pékin (à tout le moins jusqu'à la « conquête de cette citadelle imprenable » par les « pionniers révolutionnaires » et l'Armée Populaire de Libération) Au Viêt-Nam même, le récit a été transposé en vers et fait l'objet de fréquentes représentations théâtrales. L'estampe populaire en utilise également les thèmes.

(6 bis) Le cheval-dragon, providentiellement destiné au transport des Livres, est un véhicule traditionnel de la Révélation : n'est-ce pas lui qui délivra à Yu-le-Grand le *Ho-t'ou*, ou « Diagramme du Fleuve », origine des correspondances entre les Nombres, les Eléments et les Saisons ?

finalement aussi, il faut le dire, le sort du singe-pèlerin.

Car en fait, si altéré qu'il soit par de malicieuses grimaces, si encombré qu'il soit de superfétations, d'oripeaux et de travestis, le récit de Wou Tch'eng-ngen est riche de symboles qui ne peuvent apparaître avec la même évidence dans l'expédition très positive du saint moine. Certes, celui-ci rêve du mont Meru dressé au milieu de la mer, et ce présage, complété par l'ascension merveilleuse qu'il se voit accomplir, décide de son voyage vers l'Ouest. Le vieux pin qu'il abandonne à son départ reste incliné vers l'Ouest tant que dure la quête des Livres, puis se redresse et s'incline vers l'Est dès qu'est amorcé le voyage de retour. La Porte de Jade (Yu-men kouan) qui garde l'accès au Gobi, aux « sables mouvants » de l'Occident, l'ultime gardien de poste qui, plutôt que d'interdire le passage au pèlerin, le lui facilite, ne sont pas sans évoquer, toutes proportions gardées, la passe franchie par Lao-tseu dans la même direction. Le singe, lui, a « pénétré le Vide », atteint l'Immortalité bien avant le début de l'aventure, ce qui n'a nullement, on l'a dit, modifié sa nature. La distance à parcourir pour obtenir les livres, il peut la franchir d'un seul bond, et la franchit effectivement plusieurs fois. Mais la distance elle-même est symbole : 108 000 *li*, c'est sensiblement plus que le tour de la terre (7), mais 108 (12 x 9), nombre de l'homme, est par excellence le nombre symbolique du Bouddhisme : le chapelet bouddhique a 108 grains. Le pèlerin va donc subir ses innombrables épreuves, acquérir ses innombrables mérites, tout comme il égrène son chapelet : eux seuls lui permettront d'acquérir les Livres, lorsqu'aura été épuisé le dernier grain, et à ce moment-là seulement (8). Non

(7) 1 *li* = 576 mètres.

(8) En effet : 1° les disciples n'ont pas le pouvoir de transporter leur maître avec eux sur le chemin des nuées : « Les Anciens disaient : Aurait-on la force de soulever le T'ai-chan aussi facilement qu'un grain de riz, on ne pourrait transporter un corps terrestre hors du cercle de la poussière. » 2° « Si ce n'était qu'un jeu d'aller quérir les Livres, il n'y aurait aucun mérite à le faire. Ces Livres, nous ne les obtiendrons qu'au prix des peines qui accableront notre maître. »

Ce voyage, dit fort justement le traducteur de l'ouvrage, est un *jeu de l'Oie*, jeu dont on sait qu'il est l'objet d'une interprétation hermétique. Le parallèle avec la *Quête du Graal* vient d'autant plus aisément à l'esprit que le Graal, réceptacle de la Tradition momentanément perdue, est à la fois une *coupe* et un *livre*. La tradition selon laquelle il aurait été taillé dans une émeraude tombée du front de Lucifer permet en outre un rapprochement avec l'*urnâ* de Bouddha (cf. Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. V ; *Symboles fondamentaux de la*

pas exactement innombrables, d'ailleurs, les épreuves : elles sont 81 (9 x 9), nombre de la *totalité* parfaite, nombre des « trônes de lotus » bouddhiques.

La vocation surnaturelle du Pèlerin est évidente : moine savant, entreprenant et courageux dans la réalité, il est, dans la fiction, l'instrument de la Révélation voulue par le Bouddha lui-même ; il est choisi et guidé par Kouan-yin, le Boddhisattva Avalokiteshvara, le compatissant Intercesseur, dont l'emblème est un lotus, symbole d'épanouissement spirituel. A cette fin, Hiuan-tsang est « sauvé des eaux », tout comme Moïse, et tout comme le héros primordial nippon Hiruko. L'aspect de *révélation* attaché au symbole de l'enfant sauvé des eaux est dans ce cas très clair. Notre pèlerin reçoit de Kouan-yin la tunique Kia-cha, « tantôt inestimable et tantôt sans valeur », qui conduit au *nirvâna*, ainsi que le bâton des Immortels à neuf entrenœuds : signes évidents d'investiture et d'initiation : les patriarches du Zen se transmettaient la robe *kâsâya*, qui possède avec celle-ci une parenté au moins phonétique (9) ; le *kakkhara* du moine bouddhiste est appui pour la marche et arme d'exorciste ; le bâton est ici symbole du pèlerinage, mais son aspect en fait surtout un emblème taoïste de réalisation spirituelle, les deux aspects se superposant d'ailleurs sans difficulté (10).

On a dit quelles étaient les dimensions du voyage. Ses particularités ne sont pas moins surprenantes.

Science sacrée, ch. III et IV). Les aventures et le but final de la Quête présentent avec ce récit nombre d'analogies. C'est l'esprit dans lequel elle est entreprise et la qualité des personnages qui diffèrent : l'idéal de pureté, de beauté, d'exigence spirituelle des quêteurs n'a ici d'écho, même chez le Pèlerin lui-même, que sous une forme caricaturale.

(9) Il existe, dans la tradition bouddhique, une autre transmission de robe fort connue : selon une antique légende, d'ailleurs recueillie sur place par Hiuan-tsang, le disciple Mahâ-Kâshyapa, dépositaire de la Loi et revêtu de la tunique du Bouddha, est entré en *nirvâna* sur le mont Kukkutapâda, où il remettra la tunique à Maitreya, le Bouddha de l'âge futur. D'autres traditions veulent que la tunique de fils d'or tissée par Gautami ait été remise directement par le Bouddha à Maitreya.

Kia-cha est précisément l'équivalent phonétique du sanscrit *kâsâya* : « Rejetant le licou, je suis un moine sans foyer, — Tête rasée, visage aussi, corps enveloppé dans le *kia-cha*... » (Ling-t'ao, cité par Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 744).

(10) Exemple de la confusion délibérément entretenue, tout au long du livre, entre l'ascèse bouddhique et l'expérience spirituelle taoïste : Kouan-yin ne préside-t-elle pas aux assemblées du Tao ?

Eût-on atteint, et même largement dépassé le *Jetavana* de Srâvastî, ancienne capitale du Koshala, haut lieu de la Communauté bouddhique naissante, on ne cesse pour autant de lire le *Che-king*, de chercher le *Tao* et de se conformer aux usages confucéens : en fait, on ne quitte jamais l'Empire du Milieu, traditionnellement identifié à la Terre tout entière. Cependant, dès qu'est franchi le poste frontière, « tout est ténèbres » et les chemins bifurquent : au-delà de la « passe », s'étend le domaine des « ténèbres extérieures ». Le « passage des eaux » y est lourd de menaces et riche de symboles : « Embarqués sur la précieuse barque, ils purent atteindre la rive opposée ». Or la « rive opposée » c'est, en terminologie bouddhique, la *pâramitâ* ou « vertu de perfection ». L'ultime étape comporte encore le passage d'un fleuve, soit par un pont étroit en forme d'arc-en-ciel, soit dans une barque sans fond : comment y prendre place sans avoir atteint la ténuité, en fait, sans avoir abandonné son corps terrestre, qu'on voit soudain dériver au fil de l'eau ? (10 bis) « Après avoir dépouillé son corps terrestre, il parvint dans le séjour des Immortels. »

Quel est donc exactement le but de cette pérégrination ? Elle atteint le mont Ling-chan, « dix mille fois supérieur en beauté aux montagnes terrestres », c'est-à-dire la Montagne du Centre du Monde et le Paradis de l'Occident (11). En même temps que la montagne centrale, dont le sommet touche au Ciel, ce paradis est un *jardin* peuplé d'arbres et d'animaux qui sont les uns et les autres symboles d'immortalité (pins, grues, phénix...). La dernière étape comporte le franchissement de trois enceintes successives, dont les portes sont pourvues de gardiens. Cette description n'est pas sans analogie avec celle du palais du Meru qu'habitent les Trâyastrimsa, ou « Dieux Trente-trois »

(10 bis) Selon Houai-nan tseu, la mer qui entoure le K'ouen-louen ne peut être franchie que par des chars légers comme le vent, portés par des roues de plumes, tant ses eaux sont peu denses : symbolisme du même ordre.

(11) Lequel n'est pas sans ressemblance avec le mont Pied-de-Coq (Kukkutapâda) déjà cité, dont le vrai Hiuan-tsang fit l'ascension, et sur lequel Mahâ-Kâshyapa et les 500 arhats attendent l'avènement du Bouddha Maitreya. Outre le légendaire Pic du Tonnerre, ce mont peut encore évoquer le réel mais mythique Pic du Vautour (Gridhrakûta), proche de Râjagriha, au sommet duquel le Bouddha révéla, dit-on, le « Lotus de la Bonne Loi ».

(11 bis). Ici toutefois, le Bouddha siège au centre, sur son trône de lotus. Parvenus en ce centre, les pèlerins ont atteint la perfection, *tchen*. Ils obtiennent donc les Livres, dont il apparaît cependant qu'ils sont constitués de pages blanches : imposture ? Certes non : cette expression de la Sagesse qui fait fi des mots « dépasse en valeur, dit le Bouddha, les livres revêtus d'une écriture visible ». Mais fussent-ils l'expression même de l'Inexprimable, quel usage faire de tels Livres parmi les hommes ? (12). Aussi Jou-lai consent-il à l'échange, moyennant la remise, par le bonze, de son bol à aumônes, symbole de la pauvreté bouddhique. Faut-il comprendre, soit qu'il s'agit là du dépouillement absolu, soit qu'au contraire il y faille renoncer en contrepartie de la richesse terrestre du langage ? (13). Autre équivalence : rendu — par la voie des airs — à Tchang-ngan en vue d'y apporter les Livres, le Pèlerin est aussitôt appelé à faire le parcours inverse, de telle façon qu'il ait regagné la « région de l'Occident » 5048 jours après son départ initial : 5048, soit un *ts'ang*, est le nombre des Livres qu'il a reçus du Bouddha (14). Ainsi atteint-il lui-même à la Bouddhéité. Le

---

(11 bis) On peut également évoquer ici le palais des Tushita, dont Hiuan-tsang obtint la vision, dans des conditions dramatiques, au bord du Gange : « Il lui sembla, dit son biographe, qu'il s'élevait jusqu'au mont Sumeru, et qu'après avoir franchi un, deux, et trois cieux, il voyait, dans le palais des Bienheureux, le Boddhisattwa Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *déva*. » Il souhaitait alors obtenir de Maitreya le texte de la Loi.

(12) « Toute conquête, enseigne le Patriarche Houei-nêng, lequel était *illettré*, doit être considérée comme *vide*. ». Il ajoute : « La répétition du texte par le mouvement des lèvres ne donne que la prononciation... Puissiez-vous croire que le Bouddha n'énonce pas de mots, et le lotus fleurira dans votre bouche. »

(13) Peut-être y a-t-il cependant une relation beaucoup plus précise entre le bol à aumônes et les Livres : une tradition ceylanaise rapportée par le pèlerin Fa-hien (début du Ve siècle), veut que le retrait du bol à aumônes du Bouddha corresponde à la décadence de la Loi sur la Terre. Toutefois, le bol sera recueilli par Mitreya, dont l'avènement coïncidera avec la renaissance de la Loi. Il y aurait donc une certaine analogie entre le bol (*pâtra*) et la corbeille ou l'Arche enfermant momentanément la quintessence de la Tradition — sans parler du Boisseau (*teou*) des sociétés secrètes, dont la signification est voisine — : il y a équivalence entre le contenu du bol et la substance de l'Enseignement — entre la *coupe* et le *livre*.

(14) Ce *ts'ang* ne représente donc que le tiers de la Sagesse écrite : est-ce là la seule part qui se peut exprimer ? Soulignons au passage que les « Livres » dont on nous donne la liste sont sans rapport d'aucune sorte — sauf symbolique —

cycle est arithmétiquement, et spirituellement bouclé. Comment ne l'eût-il pas été, d'ailleurs, puisque nous savions que toutes les influences maléficientes seraient vaincues par la « prière du cœur » (*sin-king*) laquelle enseigne que :

« Fou habite le Ling-chan, lequel en vérité n'est pas éloigné,

Car le Ling-chan en vérité se trouve dans le cœur de chacun. »

***

Hiuan-tsang, avons-nous dit, rêva, en l'an 629, du mont Meru s'élevant au milieu de la mer ; il l'atteignit en posant le pied sur une fleur de lotus. Tel fut, admirable symbole, le signe annonciateur de son voyage, qui devenait ainsi lui-même un symbole du cheminement vers la perfection spirituelle. Un poète bouddhiste à peine postérieur, T'ao-han, écrivait :

« A l'Occident, je découvre un étroit sentier.
Le ciel s'ouvre, un pic se montre
Et, comme s'il était né dans le vide, un couvent surgit à mes yeux.
L'édifice semble assis sur une terrasse de nuées... » (15).

N'est-ce pas là le Ling-chan atteint par San-ts'ang, tout aussi bien que le Sumeru dont rêva son modèle, et dont le *Si yeou ki* nous enseigne incidemment que seules la constance et la paix du cœur permettent de l'apercevoir ? C'est aussi, autrement nommé, le K'ouen-louen, montagne du milieu du monde, la fabuleuse Montagne de Jade où vit la Si-wang-mou, la « Reine-Mère d'Occident ». On en trouve la description suivante dans un drame taoïste des Yuan, le *Rêve du Millet Jaune* : « La montagne dans la mer, le banquet au belvédère d'argent, sous le pêcher enroulé, les trois pics sous la lune, et le chant du phénix qui va au loin... » (16)

---

avec le *Tripitaka* canonique. Le vrai Hiuan-tsang ne rapporta pas moins, quant à lui, de 657 ouvrages. L'absence du Pèlerin correspond à peu près à celle du modèle, lequel demeura hors de Chine pendant quinze années (629-645). M. Luc Benoist observe que l'égalité formelle entre la durée du voyage et les livres reçus « établit une équivalence entre l'action et la méditation lorsque le but est identique. »

(15) Cité par Grousset, *op. cit.*, p. 259.

(16) Trad. Louis Laloy, Paris, 1935.

La quête de la Montagne occidentale est, en Chine, de tradition constante. Houang-ti, le Premier Empereur, se rendit au mont K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest, pour y recueillir, nous dit Tchouang-tseu (ch. 11), l'enseignement du maître Kouang-tch'eng, détenteur de la quintessence du Principe. L'historien Sseu-ma Ts'ien l'y suivit beaucoup plus tard, et y releva ses traces : « Pour moi, j'ai été à l'Ouest jusqu'au K'ong-t'ong... » Or le K'ong-t'ong, c'est littéralement le « paulownia creux », ce qui amènera plus loin quelques remarques. Houang-ti atteignit aussi, c'est vrai, le K'ouen-louen : « Houang-ti parcourut (*yeou*) le nord de la rivière rouge et fit l'ascension du mont K'ouen-louen... » (Tchouang-tseu, ch. 12).

L'un des plus célèbres voyageurs antiques est le roi Mou des Tcheou (Xe siècle AC) : « Une course rapide de mille *li*, conte Lie-tseu (ch. 3), l'amena au pays de la tribu des Kiu-seou. Les Kiu-seou lui offrirent à boire du sang de cygne (17), et lui lavèrent les pieds avec du lait de jument. Après quoi il partit et passa la nuit suivante au bord de la rivière rouge, à l'adret du K'ouen-louen. Au lever du jour, il fit l'ascension du mont K'ouen-louen, y visita le palais de Houang-ti, et éleva un tumulus (un tas de pierres) afin de rappeler aux générations à venir (le souvenir de son passage). Il fut ensuite l'hôte de la Si-wang-mou qui lui offrit un banquet sur l'étang de Jaspe... ». L'empereur Mou visita aussi, nous dit-on, les Si-jong (les Jong de l'Ouest). Ceux-ci lui firent présent d'une merveilleuse épée de fer qui « tranchait le jade comme elle eût tranché la boue. » (Lie-tseu, ch. 5).

Nous avons précédemment conté le retrait vers l'Ouest — vers le K'ouen-louen ? —, à travers les sables mouvants, du bonhomme Lao-tseu monté sur son bœuf vert, animal « transcendant » que les pèlerins du *Si yeou ki* retrouveront, devenu monstre, sur leur route. Rappelons seulement au passage l'interprétation du *Heou Han tchou* selon laquelle Lao-tseu, parvenu en Occident, s'identifie au Bouddha, dont la doctrine est ensuite ramenée en Chine,

(17) Ce « fortifiant » traditionnel est aussi symbole de noblesse et de courage.

d'Ouest en Est : les pèlerins des T'ang trouvent ici, par une « sinisation » imprévue, une justification conforme à la tradition de leur patrie.

Le poète taoïste K'iu-yuan (IVe siècle AC) conte, dans le *Si wang je*, puis dans le *Li-sao*, son prodigieux voyage à la Montagne du Centre du Monde :

« Je montai dans mon char attelé de dragons verts, tiré par des dragons blancs.

Je partis en voyage avec Tch'ong-houa au Jardin des joyaux,

Je gravis le K'ouen-louen, je mangeai la fleur de jade... » (18).

Le guide de sa « randonnée lointaine » (*Yuan-yeou*) n'est autre que l'Immortel Tch'e-song tseu, Maître de la pluie sous Chen-nong, dont le *Lie-sien tchouan* nous apprend que « très souvent, il montait au sommet du K'ouen-louen , et chaque fois séjournait dans la grotte de la Si-wang-mou ».

Un illustre personnage des Han, Tchang-leang (IIe siècle AC), tenta d'« imiter ses voyages », rapporte Sseu-ma Ts'ien, après avoir reçu d'un Immortel un livre secret. Ce fut un échec. A la même époque (138 AC), Tchang-k'ien, officier de l'empereur Kao-tsou, chercha vainement à atteindre le K'ouen-louen; après d'incroyables aventures, il ne réussit qu'à découvrir une route de l'Inde, dont seuls les conquérants tirèrent profit. Faut-il penser que, dès cette époque, le K'ouen-louen était *devenu inaccessible* — et non qu'il le fut toujours, comme le croit Lo-pi ? En 113 AC, pourtant, l'empereur Wou des Han atteignait encore le mont K'ong-t'ong qu'avait visité Houang-ti. Ce souverain échoua dans ses tentatives pour gagner le séjour des Immortels : Li Chao-kiun lui avait cependant appris qu'il n'était besoin pour cela, ni de chars, ni d'embarcations, mais qu'il convenait « d'abord d'invoquer T'ai-yi, le Suprême Un, et d'être ainsi capable de s'élever jusqu'au Ciel » (Sseu-ma Ts'ien).

***

(18) *Si wang je* (trad. H. Maspéro in *La Chine antique*, Paris, 1965).

Le bouddhisme proposera bientôt une autre forme de « voyage en Occident », forme dont on retrouve à l'évidence quelques traits dans la caricature tracée par Wou Tch'eng-ngen : il s'agit de la quête de la « Terre Pure » (19). Qu'est-ce en effet que ce fabuleux séjour occidental du Bouddha atteint par les pèlerins, sinon le Paradis d'Amitâbha, le *dhyâni-bouddha* de l'Ouest ? Dans la *Sukhâvati* comme au Ling-chan, et comme dans le jardin de la Si-wang-mou au K'ouen-louen, les couleurs sont éclatantes, la végétation est celle du rêve, les arbres sont de jade et les fruits de pierres précieuses ; les pèlerins y sont conduits — en barque — par Kouan-yin, dont le rôle secourable est, dans notre roman, parfaitement souligné. Les figurations les plus grandioses de la Terre Pure se rencontrent à Touen-houang, porte de l'extrême-ouest, où le vrai Hiuan-tsang fit étape lors de son voyage de retour : elle y figure le plus souvent sous l'aspect d'un merveilleux palais flottant sur les nuages. N'est-ce pas ce qu'exprime, dans le texte cité plus haut, le poète T'ao-han ? On représente aussi la *Sukhâvati,* notamment au Japon, sous la forme d'un *mandala* dont le Bouddha Amida occupe, bien entendu, le centre. Ces diagrammes rappelleraient, s'il en était besoin, que la Terre Pure occidentale est en fait située hors des limites du monde, qu'elle n'est pas lieu, mais symbole : le « cœur » du *mandala* ne s'identifie-t-il pas à celui du méditant ? L'atteinte de la Terre Pure exige d'ailleurs, exactement comme celle du Ling-chan, un parcours de 108 000 *li*... Aussi pouvons-nous dire, remarque plaisamment le Patriarche Houei-nêng, « que la Terre est lointaine ». Mais il observe aussitôt : « Quand les hommes de l'Est commettent un péché,

(19) L'Amidisme fut introduit très tôt en Chine, grâce aux textes traduits par Ngan che-kao. L'instauration de la communauté du *Lotus Blanc* au mont Lou par Houei-yuan date du IVe siècle.

(20) Selon Houai-nan tseu, le « jardin suspendu » (*yuan-pou*) du K'ouen-louen comporte douze palais de jade, des lacs de rubis et de saphir... Selon tous les textes qui décrivent la *Sukhâvati,* le sol y est d'or et d'argent, la musique céleste y est produite par le souffle d'une douce brise dans les feuilles de jade des arbres, les enfants y naissent dans des boutons de lotus...

ils prononcent le nom d'Amitâbha et prient pour renaître dans l'Ouest, mais alors, pour les pécheurs nés dans l'Ouest, comment doivent-ils prier ? pour renaître où ? » La conclusion s'impose d'emblée : « Je vous conseille donc de vous débarrasser d'abord des dix maux, vous aurez ainsi parcouru cent mille *li*. Le second pas sera de vous débarrasser des huit erreurs, ce qui équivaudra à un second parcours de huit mille li. » (21). « Il n'y a aucune raison, déclare-t-il en une autre occasion, de chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes » : c'est ce que nous savions déjà à propos du Ling-chan. En veut-on d'autres confirmations ? Il s'agit, enseigne le Maître Houei-tseu, « d'atteindre la Terre de Pureté, qui n'est pas autre chose que le propre esprit de chacun, et de voir dans la nature originelle de chaque être, laquelle est Amitâbha lui-même. » (22). La vision d'Amitâbha peut être obtenue, dit le *Pratyutpanna-samâdhi sûtra,* « en pensant constamment à la région où il est » (en pensant : *nien,* en actualisant, en rendant présente dans le cœur) (22 bis). Encore Shinran précise-t-il — mais nous touchons ici aux limites doctrinales du *Jôdo-shin-shu* — que l'atteinte de la Terre Pure est totalement indépendante de la volonté propre, de l'effort personnel. Ce qui annule bien entendu les mérites, et jusqu'aux raisons du pèlerinage. Seule subsiste la fonction salvatrice du Boddhisattva. Kouan-yin assume, à elle seule, le voyage.

***

(21) On observe ici le passage de 108 (9 x 12) à 18 (9 x 2), autre nombre-clé du Bouddhisme : c'est celui des Lo-han, les Grands Disciples du Bouddha, celui aussi de la première communauté du *Lotus Blanc*. On lit dans l'*Avatamsaka* : « Le mont Sumeru se dresse dans le grand océan, atteignant l'altitude de 84 000 yojanas, et son sommet ne peut être escaladé au moyen des mains et des pieds. C'est l'image de la montagne des 84 000 misères humaines qui surgit du grand océan des passions. »

(22) Cité par Suzuki, *op. cit.*, p. 672. La Révélation obtenue au Ling-chan est donc celle de la « nature originelle », ou « nature propre ». Selon la même terminologie, atteindre la Montagne, ou la Terre de l'Ouest, c'est obtenir le *satori*.

(22 bis) Un *Prajnâ-pâramitâ-sutrâ*, traduit précisément par Hiuan-tsang, conseille de se « tourner dans la direction où est le Bouddha, et en lui faisant face... »

Ce n'est pas tout : la tradition chinoise, décidément fort riche en la matière, nous propose un autre mode encore de transfert à l'Ouest : il s'agit du parcours symbolique des sociétés secrètes taoïstes.

La légende sur laquelle se fonde un tel parcours est riche de prodiges, de traversées de ponts et de rivières, d'épées magiques, de combats-exorcismes, et trouve son accomplissement au « Pavillon de la Fleur Rouge » et au « Jardin des Pêchers ». Le rituel qu'elle justifie, dans la *T'ien-ti houei*, fait partir l'itinéraire symbolique de la porte Est de la loge ; il nécessite, comme au Ling-chan, le franchissement d'enceintes successives dont les portes sont pourvues de gardiens armés ; la finalité en est l'atteinte de la Cité des Saules, séjour de l'Immortalité. Au postulant, il est demandé : « D'où venez-vous ? » A quoi il répond : « Je viens de l'Est ». Et cette fois encore, pérégrinant d'Est en Ouest, c'est le Centre qu'il atteint.

Le rituel d'une autre société secrète, la *Hong-pang*, établit des analogies formelles peut-être plus précises encore avec les « voyages » dont nous avons précédemment traité. C'est qu'il se réfère à un autre célèbre roman d'aventures médiéval : le *Chouei-hou tchouan*, le « Récit du Bord de l'eau ». Cet ouvrage relate les exploits de 108 héros qui, sous les Song, s'unirent par serment au « Temple de la Fidélité et de la Justice », situé au sommet du mont Liang (23). le Liang-chan, expose le rituel, « a 360 pieds de haut, 800 *li* de tour. On trouve sur ses flancs quatre portes, quatre gorges et quatre postes ; au pied, il y a quatre auberges... » L'une des cinq salles qui couronnent le sommet est dite du « Pilier céleste » : cette montagne axiale, cernée par un carré orienté, est à la fois le centre de la loge et le centre du monde.

***

« Le côté de l'Est, écrit Sseu-ma Ts'ien, est celui où les êtres commencent et naissent ; le côté de l'Ouest est celui où les êtres s'achèvent et viennent à maturité. » La seconde proposition donne-t-elle la clef du « voyage en Occident » ? C'est ce que nous

(23) Il existe également un « Temple de la Fidélité et de la Justice » (*Tchong-yi tang*) dans le voyage symbolique de la *T'ien-ti houei*.

tenterons d'examiner présentement, après avoir rappelé que ce voyage accompagne le cours apparent du soleil, et que l'Ouest est figurativement désigné par le retour de l'oiseau sur son nid, alors que le soleil se couche.

Les Souverains de l'antiquité, les Immortels aussi, s'identifient plus ou moins au soleil, ou se nourrissent de sa lumière. L'assimilation est typique chez Houang-ti qui, dit-on, partit de K'ong-sang pour s'élever à l'empire : or K'ong-sang, le « Mûrier creux », est l'arbre du Levant, celui par où monte le soleil. Il se rendit, on l'a dit, au K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest : or K'ong-t'ong, le « Paulownia creux », s'identifie à l'arbre du Couchant, et constitue donc un aboutissement cyclique. Lors de sa visite à la Si-wang-mou, l'empereur Mou des Tcheou « contempla l'endroit où se couche le soleil » (24). Le *Li-sao* de K'iu-yuan est plein d'allusions du même ordre :

« Le soleil s'obscurcit, il va se coucher ;

J'ordonne à Hi-ho (le cocher du soleil) de retenir les rênes.

Je regarde le Yen-tseu (la montagne du couchant) sans approcher...

Le char de cette randonnée n'est autre, on s'en rend compte, que celui du soleil.

La notion de « maturation » des êtres, évidente dans ces images, ne l'est pas moins dans le *Si-yeou ki*, ni bien sûr dans le cheminement initiatique des sociétés secrètes : c'est à l'Occident que s'achève le cycle ; c'est au sommet de la Montagne cosmique qu'est atteinte l'Immortalité (25).

Pourtant, la Montagne cosmique n'est pas à l'Ouest, comme le rappelle la boutade de Houei-nêng, mais au « Centre ». Et nombreux sont les Immortels chi-

(24) Lie-tseu, ch. 3.

(25) Il existe de tels exemples dans nos propres traditions : Abraham vint d'Ur à Mambré ; Jacob vint de l'Euphrate à Béthel ; les Mages, de l'Orient à Bethléem, en suivant le cours de l'Etoile ; Pierre et Paul de Jérusalem à Rome. Dante reproche à Constantin d'avoir au contraire transféré l'Empire de Rome à Byzance « contre le cours du ciel », tandis qu'Enée l'avait amené de Troie à Rome. Le pèlerinage de Compostelle n'est-il pas, par excellence, une marche vers l'extrême-occident ? (à partir de Puenta-la-Reina surtout, où « *todos los caminos a Santiago se hacen uno solo* »).

nois qui l'atteignent à l'opposé, sur la Mer orientale. Elle s'identifie notamment au « mont Lie-kou-che dans l'île Ho-tcheou » dont parle Lie-tseu (ch. 2), que visita Yao, et où vivent des « hommes transcendants » (*chen-jen*) ; naturellement aussi aux îles P'ong-lai et autres dont parlent tant de textes anciens après Lie-tseu (ch. 5) (26). A l'Est est l'origine des êtres. L'atteinte des Iles en la mer est ainsi un « retour à l'origine » (*kouei-ken*), au sens où l'entend le *Tao-te king* (27).

Ces mouvements terrestres ne peuvent être — c'est la règle absolue en Chine — qu'à l'image de ceux du Ciel. Or, y a-t-il solution de continuité dans les cycles célestes ? Le coucher du soleil, la résorption de la lumière constituent une « réintégration » préalable et nécessaire à la renaissance du jour (28). On a dit que le retrait de la Tradition représentée par Lao-tseu — comme l'oiseau gagne son nid au couchant, et les Tcheou leur foyer primitif — se faisait vers les « grottes » du Chen-si, lesquelles pouvaient figurer la matrice primordiale. Or nos récits appuient cette interprétation de plusieurs images significatives : le mont K'ong-t'ong atteint par Houang-ti est « creux » (*k'ong* = caverne) (29) ; la « demeure de pierre » (*cheu-cheu*) du K'ouen-louen où Tch'e-song tseu visitait la Si-wang-mou paraît bien avoir

(26) La piété populaire localise plus ou moins Kouan-yin dans l'île P'ou-t'o, au large de la côte du Che-kiang. Est-ce de là que, suivant le « cours du Ciel », elle amène inlassablement les êtres dans la Terre Pure de l'Occident ?

(27) Le « retour en Orient » est représenté, dans notre domaine, non seulement par le retrait des Rose-Croix, mais encore par l'Exode, la « Sortie d'Egypte », dont saint Grégoire de Nysse, en particulier, a souligné le symbolisme initiatique. On observera que l'Exode implique, comme les voyages chinois en Occident, une « traversée du désert ». On n'aura garde d'oublier le très beau symbole du *Montsalvat*, dans la légende du Graal, île et montagne en la mer, derrière laquelle se lève le soleil (cf. *le Roi du Monde*, ch. V). Les Sumériens eux-mêmes connaissaient une île « au milieu de la mer du Soleil levant », où l'on recueillait la « fleur d'immortalité ».

(28) « Les corps célestes... changent de lieu, montent de l'Orient vers l'Occident, font le tour et reviennent à l'Orient... » (St Augustin). On trouvera de longs développements sur ce thème de l'alternance cosmique dans notre étude : *Fan ts'ing fou ming* (E. T. n° 399, fév. 1967).

(29) De *kong*, l'équerre, l'œuvre élaborée : excavation délibérément creusée dans la terre ou le rocher.

été une grotte creusée dans le rocher : dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien de la « caverne dans la montagne » que traverse l'Axe du monde (30).

Plus immédiatement, le voyage des pèlerins les conduit à la source de l'enseignement traditionnel (il en est évidemment de même, au second degré, pour les voyages des pèlerins japonais en Corée et en Chine) (31). Mais la Quête des Livres implique le retour au point de départ. Dans le *Si yeou ki*, ce retour est suivi d'un nouveau parcours Est-Ouest, celui-là définitif. Qu'évoque ce mouvement de va-et-vient, sinon le symbolisme de la *passe ?* Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour ajouter deux remarques à celles que nous avons précédemment rassemblées : c'est, dans le *Rêve du Millet Jaune*, en franchissant la passe de Han-tan que Liou-yên entre dans la Voie (31 bis). San miao, banni par Chouen à l'Ouest, est assimilable au *T'ao-t'ie*, au Glouton, lui-même symbole de la Porte cosmique. Les « ténèbres » occidentales où pénètre Hiuan-tsang après le passage de la Porte de Jade, l'obscur pays des Barbares où pénètre Lao-tseu après le franchissement de la Passe de Hien-kou sont des figures, sur leur plan respectif, de l'indistinction primordiale. Le « retournement » (*fan*) du Tao s'effectue vers l'origine, c'est-à-dire vers l'obscur et le « repos » (*tsing*) ; vers les ténèbres qui, nécessairement, précèdent l'éclosion de la lumière, celles mêmes du « creuset », de la caverne, de la matrice : « Le lumineux naquit de l'obscur » (Tchouang-tseu, ch. 22 (32). C'est en

(30) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. XXXI.

(31) Si l'introduction du Bouddhisme en Chine constitue, pour les Taoïstes, un « retour » de Lao-tseu, on peut noter une curieuse contrepartie : Hiuan-tsang fut sans doute le premier traducteur du *Tao-te king* en sanscrit.

(31 bis) Ainsi Houei-k'ai, maître de Zen sous les Song, dans l'introduction à son *Wou-men kouan* : « Une fois franchie cette passe frontière — Dans une solitude royale on parcourt l'univers. »

(32) « Voyez, enseignent les anciens maîtres de Zen, quel est le séjour final où retourne l'unité des choses » ; « voyez où retourne l'Un » (Suzuki, *op. cit.*, p. 660).

Cet aspect est celui que développent certaines traditions musulmanes : ainsi du *Hayy ibn Yaqzân* et du *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne, du *Récit de l'Exil Occidental* de Sohrawardî d'Alep, ou encore d'un texte ismaëlien comme la *Roseraie du Mystère*

cette phase de réintégration que, enseigne Lao-tseu (ch. 16), la destinée de l'être (*ming*) est restaurée.

La question s'impose à l'issue de ce voyage au royaume des symboles : y a-t-il, entre le cheminement vers l'Occident et la navigation sur la Mer orientale, hiérarchie des buts, ou seulement différence de perspective ? Faut-il conclure, avec le *Tcheou-li*, que le parcours d'Est en Ouest suit la « Voie du Ciel », parce que tel est le cours des corps célestes, tandis que le mouvement inverse suit la « Voie de la Terre », parce que tel est le cours des fleuves de la Chine ? La question est apparemment complexe, et ne peut comporter une réponse aussi schématique.

Les Iles de l'Orient abritent les « Bienheureux », c'est-à-dire qu'on y accomplit le retour à l'état primordial ou « édénique » dans lequel, dit le *Yi-king*, on peut « voir le cœur du Ciel et de la Terre » ; la Montagne de l'Occident est le point par où la Terre touche au Ciel : la gravir, c'est s'élever jusqu'au Ciel qu'on atteint par la Grande Ourse, siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Si l'on s'en tenait à ces notions, la quête des Iles devrait donc conduire à l'état de *tchen-jen* (homme véritable), et celle du K'ouen-louen à l'état de *chen-jen* (homme transcendant). Il y aurait en outre équivalence entre l'atteinte de l'Ile et celle du pied de la Montagne. Cependant, rien n'est aussi simple, car si l'on en croit Lie-tseu, ce sont bien des *chen-jen* qui habitent les Iles de l'Orient, dont le centre est, il est vrai, constitué lui-même par une montagne.

---

de Mahmûd Shabestarî : « L'Occident, dit le commentateur de celui-ci, est relatif au corps ; l'Orient est relatif à l'Ame de l'âme qui est l'Ame des âmes. » Nous apprenons ailleurs qu'à l'Occident correspond le savoir exotérique, le *zâhir*, la *sharî'at*, et qu'à l'Orient correspond la connaissance spirituelle, le *bâtin*, la *haqîqat* (Corbin, *Trilogie ismaélienne*). La « connaissance orientale » est de même, chez Sohrawardî, la connaissance ésotérique. « L'Orient, note Jûzjânî, commentateur d'Avicenne, est le lieu de la Forme et l'Occident le lieu de la Matière, car l'Occident est le lieu où décline la Lumière, et la Matière a la nature du non-être. » (Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*). Si le voyageur est d'abord conduit à l'Occident, avant la réintégration dans la « patrie primitive », c'est qu'avant la conquête de la Lumière, il doit être purifié, « dépouillé », ramené à l'état même de la *materia prima*. Mais « Malheur à toi ! clame Sohrawardî, si par patrie tu entends Damas, Baghdâd, ou autres patries terriennes ! »

Selon les correspondances traditionnelles, rapportées dans le *Yue-ling* et dans le *Hi-ts'eu*, à l'Est correspondent le printemps, le trigramme *tch'en*, l'« ébranlement » ; le *yang* devient prééminent, la nature s'éveille, le tonnerre gronde, les oiseaux migrateurs arrivent, les animaux hibernants sortent de leur retraite. A l'Ouest correspondent l'automne, le trigramme *touei*, la « sérénité », le bien-être, l'équilibre ; le *yin* va s'affirmer, les grondements du tonnerre cessent, les migrateurs s'en vont, les hibernants se retirent. Il s'agit donc bien là des notions de « naissance » et de « maturation » exprimées par Sseu-ma Ts'ien, la maturation s'accompagnant toutefois d'une réintégration préparatoire à la nouvelle naissance. En fait, les deux extrêmités de l'axe équinoxial sont équivalentes, puisqu'elles correspondent l'une et l'autre à l'équilibre parfait du *yin* et du *yang*, caractéristique de la condition primordiale (33).

Cheminer d'Est en Ouest, c'est remonter les fleuves vers leur source, et conséquemment vers la Montagne originelle. Suivre le cours des fleuves vers la Mer de l'Est, c'est accomplir avec eux le retour à l'indistinction primordiale, ou selon une autre forme d'expression, la submersion dans l'illimité du *Nirvâna* (34). Si, dans le récit de Tchouang-tseu (ch. 12), le Maître Tch'ouen-mang se dirige vers la mer orientale, c'est qu'elle est l'image du Principe indifférencié : « Toutes les eaux y confluent sans la remplir ; toutes les eaux en sortent sans la vider. » « Le Tao est au monde comme la mer est aux fleuves. » (*Tao*, 32). Les symboles permettent donc, ici encore, d'établir une large équivalence entre les deux démarches. Il est possible de l'appuyer par d'autres arguments : l'Ile orientale s'atteint par la traversée de la Mer, la Montagne de l'Ouest par la traversée du désert (encore le mythe du K'ouen-louen et celui du Meru les montrent-ils souvent comme établis au milieur d'une « mer »).

---

(33) Cet aspect du symbolisme n'exclut nullement celui du va-et-vient (*wang-lai*) entre *yang* et *yin*, entre *k'ien et k'ouen* : le schéma des correspondances indique clairement qu'il s'agit, dans ce cas, d'une alternance Nord-Sud, c'est-à-dire « solsticiale ». Il en est de même des deux « voies » de la tradition védique, même si la porte du *dêva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest (cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. XXXV).

(34) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. LVI

Nous voyons, dans le *Si yeou ki* les êtres dégagés de la condition corporelle atteindre le Paradis occidental par la voie des airs. Or il est également bien connu que les Iles de l'Orient ne sont atteintes que par les Immortels capables de *voler*. A l'un comme à l'autre but, est obtenu l'état primordial ; la « sortie du cosmos » s'y accomplit à la verticale, par l'ascension de la Montagne « centrale » : c'est si vrai que l'Orient comme l'Occident sont pourvus d'arbres symboliques axiaux qui sont des stations du soleil, ou encore, on l'a dit, d'arbres creux qui en sont les refuges (35). A l'un comme à l'autre orient, c'est bien le Centre qu'on atteint. Peut-être s'étonnera-t-on que, la Chine étant traditionnellement dénommée *Tchong-kouo* le « Royaume du Milieu », il faille s'en éloigner indéfiniment soit par l'Est, soit par l'Ouest, pour atteindre le Centre du Monde. En fait, les liens entre Ciel et Terre ayant été rompus, il n'existe de « Centre » terrestre que comme analogie, voire comme analogie *inverse :* est-ce donc *à l'opposé* de celui-ci qu'il faut rechercher le Centre authentique, en un point où les deux voyages, par l'Est et par l'Ouest, se rejoindraient ? (36). Tous les éléments du symbolisme « solsticial » retrouveraient alors leur actualité, y compris le va-et-vient (*wang-lai*) entre les « pôles » *k'ien* et *k'ouen*. Dans le sens « solaire » ou dans le sens « polaire », les deux démarches se dérouleraient « de midi à minuit ».

***

Une question capitale, dans la tradition *zen*, est la suivante : « Que signifie la venue d'Occident du premier Patriarche ? » Parmi les réponses les plus apparemment paradoxales — qui laissent apparaître le caractère ésotérique de la question —, on note celles-ci : « Il n'y a aucune signification à sa venue d'Occident » (Tai-mei Fa-tch'ang), ou encore : « C'est la question la plus difficile » (Lung-ya Tchou-touen), ou encore : « Pourquoi ne questionnez-vous pas sur votre propre esprit ? » (Houei-an) (37). Outre que le premier Patriarche « n'a sa demeure nulle part », l'aboutissement de sa démarche, qu'il soit venu de l'Occident, ou qu'il y soit subrepticement retourné en franchissant les monts Ts'ong-lin, ne réside ailleurs que dans le propre esprit du méditant. Quelle raison, disait Houei-nêng, de « chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes ? » (38). La caverne du mont K'ouen-louen s'identifie à la « caverne du cœur ». Et la caverne du cœur à son tour contient le mont Ling-chan. Un moine amidiste du Lou-chan pouvait écrire :

« Pendant vingt ans j'ai fait pèlerinage,
Dans tout le pays, de l'Est à l'Ouest ;
Et maintenant, me trouvant à Ts'i-hien,
Je n'ai jamais fait un pas en avant. » (39).

Immobile, il avait, enfin, trouvé le Centre.

Pierre GRISON

(35) Le Meru est parfois lui-même identifié à un arbre. L'île primordiale nippone, *Onogoro-jima*, fut constituée par la cristallisation du sel dégouttant d'une lance dressée à la verticale. L'« arbre » qu'on atteint n'est donc pas, en réalité, celui de l'un ou l'autre orient, mais *k'ien-mou* (« bois dressé »), le pivot du monde qui joint les Neuf sources aux Neuf cieux, au pied duquel il n'y a ni ombre, ni écho, et par où montent et descendent les souverains, substituts du soleil. C'est l'Arbre central qui, selon le Coran, n'est « ni oriental, ni occidental ».

(36) Ainsi du Paradis terrestre de Dante, situé au sommet de la Montagne du Purgatoire, à l'*antipode* de Jérusalem.

(37) Cf. Suzuki, *op. cit.*, ch. XI.

(38) « Vous n'y pouvez atteindre ni en barque, ni en char, ni à pied, mais seulement par un voyage de l'esprit. » (Lie-tseu, ch. 2).

(39) Suzuki, *op. cit.*, p. 738.

LE PAPE, L'EMPEREUR ET LE MINISTRE

(Remarques sur la question des Ages de la Vie)

Pour décrire le panorama de leur existence, d'aucuns — et ils sont nombreux — écrivent leurs Mémoires. Ici, nous procéderons autrement. Ce qui nous intéresse, en effet, ce ne sont pas les péripéties indéfiniment variées de chacune de nos destinées individuelles, mais bien plutôt leur commune architecture dont nous allons esquisser les grandes lignes. A ce sujet, nous rappellerons que le plan initial des merveilleuses cathédrales médiévales comportait un canevas très savant de cercles et de droites artistement entrecroisés : eh bien, le canevas de notre humaine destinée n'est pas moins complexe! Nous allons donc en retracer les lignes essentielles, ce qui nous amènera à étudier, tout d'abord la succession traditionnelle des quatre âges de la vie, puis la suite énigmatique, dont nul n'avait encore parlé jusqu'ici, des périodes de douze ou treize ans rencontrées lors de la « Descente aux enfers », ensuite les cycles septénaires chers aux Anciens; et enfin, pour terminer, les trois phases importantes de notre vie symbolisées respectivement par le Ministre, l'Empereur, et le Pape.

Les âges de la vie représentent tout d'abord, et cela de façon visible et tangible, les phases successives de notre évolution corporelle : croissance, épanouissement, maturité et déclin; et ensuite, ainsi qu'on peut le constater aisément, les étapes correspondantes de notre itinéaire spirituel; d'où la nécessité, reconnue, bien entendu à son propre niveau et dans son optique, par la psychologie contemporaine, que ces phases soient vécues effectivement comme telles, et de n'en escamoter aucune, faute de quoi notre réalisation personnelle et spirituelle serait incomplète. Par ailleurs on a admis de tout temps que les quatre âges traditionnels : enfance, jeunesse, âge mûr et vieillesse, présentaient une certaine analogie avec les quatre saisons de l'année : printemps, été, automne, hiver,

ou même les quatre phases de la journée : matin, midi, soir et nuit. Cette correspondance peut aller très loin : ainsi, les plantes annuelles qui périssent et se décomposent chaque hiver figurent les humbles mortels dont le corps retourne en poussière après la mort, tandis que les plantes vivaces qui s'engourdissent l'hiver pour repartir au printemps suivant symbolisent les saints dont le corps, demeuré intact après la mort, semblent dormir en attendant le grand jour de la Résurrection. Le langage courant reflète parfois ces correspondances symboliques; ne dit-on pas, en effet, le matin ou le printemps de la vie, pour désigner l'enfance; ou encore l'automne d'une femme, au lieu de l'âge mûr? et cette dernière image est heureuse quand elle figure une mère entourée d'une belle couronne d'enfants, semblable à un arbre chargé de fruits mûrs à l'automne.

Ce n'est pas tout; en raison de l'unité de plan qui régit toute la création, le déroulement des quatre âges de la vie humaine, enfance jeunesse, âge mûr et vieillesse, apparaît comme le reflet, dans le domaine individuel, de la succession des quatre âges de l'humanité : âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, et il se trouve qu'ici les correspondances relèvent du domaine spirituel. En particulier les débuts joyeux de la vie, c'est-à-dire l'enfance ou âge d'innocence, répète l'âge d'or ou âge d'innocence de l'humanité. Ensuite, de même qu'au Paradis succède la « Chute » suivie d'une « Descente aux Enfers » ou « Corruption du genre humain », jusqu'à la régénération du Déluge, pareillement, avec l'âge de raison, survient, vers la fin de l'enfance, l'occasion du péché, puis, après la crise de l'adolescence, une « Descente aux Enfers » aboutissant à la conversion du « milieu de la vie ».

Il nous reste maintenant à déterminer les durées et les limites de ces âges de la vie : enfance, jeunesse, âge mûr et vieillesse. Or, ici, nous ne trouvons nulle part d'indications précises, ni chez les Anciens (contrairement à ce qui se passe pour les Ages du monde), ni chez les modernes; toutefois, le symbolisme biblique du colosse aux pieds d'argile permettra cette fois encore, et comme pour les Royaumes de Daniel, de déterminer des chiffres précis. Ce qu'il nous faut découvrir tout d'abord, ce sont les proportions respectives

des différents âges par rapport à la durée théorique totale de la vie humaine, qui serait, selon la Bible, de cent vingt ans environ (avant le Déluge, la Genèse laisse entendre que les hommes vivaient près de mille ans).

Nous savons déjà, *a priori*, que les âges de la vie ne sont pas d'égale durée; l'enfance, par exemple, est bien courte par rapport à la jeunesse, et celle-ci dure moins que l'âge mûr; mais ces remarques banales ne suffisent pas. En fait, et ceci en vertu de l'unité de plan qui régit toute la création, les proportions cherchées sont figuées et mesurées, ainsi que nous l'avons déjà montré ailleurs (1), par les quatre parties : tête, buste, ventre et jambes, de la statue symbolique vue en songe par Nabuchodonosor; et ces proportions peuvent être représentées par la suite des nombres : un, deux, trois et quatre, dont le total vaut dix.

Ainsi, pour une statue (ou un homme), mesurant 1 m. 70, la hauteur de la tête jusqu'à la nuque sera $1{,}70 : 10 = 0{,}17$, soit 17 centimètres; ensuite le buste, depuis la nuque jusqu'au diaphragme, mesurera $2 \times 17 = 34$ centimètres, et ainsi de suite. Pareillement, la durée théorique de la vie étant de cent vingt ans, nous trouverons :

1°) Pour l'enfance : $120 : 10 = 12$ ans;

2°) Pour la jeunesse : $12 \times 2 = 24$ ans (de 12 à 36 ans);

3°) Pour l'âge mûr : $12 \times 3 = 36$ ans (de 36 à 72 ans); et enfin

4°) Pour la vieillesse : $12 \times 4 = 48$ ans (de 72 à 120 ans).

Ces chiffres sont évidemment approximatifs; cependant nous rencontrons le premier dans l'Evangile, à propos de l'épisode significatif « Jésus au milieu des Docteurs »; et le dernier dans la tradition taoïste où l'on voit le sage Lao-Tseu disparaître définitivement vers la grande passe de l'Ouest, à l'âge symbolique de soixante-douze ans.

D'après les chiffres précédents, la durée des âges de la vie va donc en augmentant depuis l'enfance

(1) *L'Ere future et le Mouvement de l'Histoire*, pp. 18 à 23, éd. La Colombe.

jusqu'à la vieillesse, et cependant il nous semble que le temps s'enfuit de plus en plus vite au fur et à mesure que nous avançons en âge. Ceci n'est d'ailleurs par une simple illusion psychologique : de savantes études, dues à Lecomte du Nouy, ont abouti à prouver en effet que le « temps physiologique » s'écoule de plus en plus vite pour une vie donnée, et il en résulte que, de ce point de vue, l'enfance est très longue et la vieillesse très courte. En d'autres termes, ce qu'on a appelé ailleurs « l'accélération de l'histoire » se répète également à l'échelle de notre existence personnelle.

Nous avons fait allusion tout à l'heure à la correspondance entre les quatre âges de notre vie individuelle et les quatre Ages de l'Humanité, ceci nous ramène à ces périodes de douze à treize ans qui paraissent jouer dans notre existence un rôle quelque peu analogue à celui des Grandes Années de l'histoire humaine, dont nous avons montré ailleurs qu'elles régissent les entrées en scène successives des cinq grandes races : primordiale, jaune, noire, rouge et blanche (1). Pareillement il semble bien que les périodes de douze à treize ans commandent nos changements successifs de tempéraments au cours de notre vie. C'est d'ailleurs tout ce que nous pouvons en dire car la question des tempéraments n'est pas encore scientifiquement au point.

En se plaçant à un autre point de vue, la tradition grecque envisageait le déroulement de notre existence comme une succession de périodes septénaires. Chose curieuse, ceci concorde avec les découvertes contemporaines. On sait en effet, aujourd'hui, que, cellule par cellule, notre corps se renouvelle entièrement au bout de sept ans. D'autre part, c'est à sept ans environ que l'Eglise a fixé l'âge de raison; sept ans plus tard, à quatorze ans, éclate la crise de la puberté. Sept ans encore, donc à vingt et un ans, le jeune homme ayant atteint sa majorité, « l'âge viril », devient un citoyen actif de la cité. Puis, à vingt-huit ans (quatre fois sept ans), nous avons rencontré l'année critique, le paroxysme de la « descente aux enfers », qui, normalement, durera jusqu'à trente-cinq

(1) cf. *Les Quatre Ages de l'Humanité*, éd. Servir. Besançon.

ans, l'âge de la conversion » où la vie prend, pour chacun de nous, un sens nouveau, une autre direction.

Enfin, après avoir peiné pour sortir du Purgatoire (ce qui devrait être chose faite aux environs de quarante-deux ans, ou six fois sept ans), commence l'ascension du jardin d'Eden dont le sommet sera atteint vers la cinquantaine, donc après sept fois sept ans ou quarante-neuf ans, époque du « retour d'âge ». Retour d'âge, ou plus exactement fin de la phase montante de l'existence individuelle et terrestre, et début d'un palier qui durera jusqu'à l'âge de la retraite à soixante-dix ans (dix fois sept ans) (1). Ensuite commence la phase descendante, le déclin de la vie, symétrique de la phase montante et dont la durée théorique est encore la même : sept fois sept ans ou quarante-neuf ans, et ceci nous conduit à cet âge limite de cent vingt ans, que la Bible assigne à la vie humaine.

Cette représentation de la vie humaine en « semaines d'années » nous ramène encore à la représentation du cours de notre existence par une courbe symétrique d'abord ascendante jusqu'à la cinquantaine, puis descendante au-delà du palier qui va de cinquante à soixante-dix ans. Sommet et centre de la vie humaine symbolisé par le paradis terrestre que l'homme retrouve seulement après avoir surmonté les épreuves de la « Descente aux Enfers » et s'être purifié ensuite en remontant les cercles du Purgatoire.

Si, maintenant, nous voulons comprendre ce que signifie cet apogée de notre vie, qui s'étend normalement de cinquante à soixante-dix ans, et le situer dans l'ensemble de notre existence, il nous faut alors revenir à la question essentielle : quelle est donc notre fin dernière? Voici la réponse de Dante :

« La Providence ineffable a donné à l'homme deux fins à poursuivre : le bonheur de la vie présente, bonheur qui consiste dans l'exercice de la vertu proprement humaine, et que figure le Paradis terrestre, puis le bonheur de la vie éternelle, bonheur qui consiste dans la jouissance de Dieu, à laquelle la vertu

(1) Certains auteurs citent auparavant, comme « âge critique », l'âge de 63 ans (9 fois 7 ans). La période septénaire, de 63 à 70 ans, représenterait ainsi la phase de transition entre la vie active et la « retraite ».

humaine ne peut atteindre qu'avec le secours de la lumière divine; c'est ce bonheur qui nous est donné au Paradis céleste.

« A ces béatitudes différentes, comme à des conclusions différentes, il faut parvenir par des moyens différents. A la première nous parvenons par le moyen des doctrines philosophiques — pourvu toutefois que nous suivions leurs enseignements — et par l'exercice des vertus morales et intellectuelles. A la seconde nous parvenons par le moyen des doctrines spirituelles qui dépassent la raison humaine qui brille en toute sa pureté chez les philosophes : soit l'Esprit-Saint qui nous a révélé la vérité dont nous avions besoin par l'intermédiaire des Prophètes et des hagiographes, par la bouche de son égal le Fils de Dieu, Jésus-Christ, enfin par les Apôtres — ces conclusions et ces moyens, dis-je, la cupidité humaine les négligerait, si les hommes, comme des chevaux sauvages, n'étaient forcés à rester dans le droit chemin par le fouet et le mors.

« Aussi l'homme a-t-il eu besoin d'un double pouvoir directif, en vue de sa double fin : le Souverain Pontife qui, à la lumière de la révélation, conduit le genre humain à la vie éternelle, et l'Empereur qui, à la lumière des doctrines philosophiques, conduit le genre humain à la félicité temporelle » (1).

Conduire, guider, diriger la « Caravane humaine » vers le Paradis terrestre, tel est donc le rôle traditionnel dévolu à l'Empereur qui, pour être à la hauteur de sa tâche, devra avoir réalisé lui-même l'état spirituel de l'Eden et donc avoir atteint l'apogée de la cinquantaine. C'est précisément ce que constate une ancienne tradition chinoise, à propos de la chronologie du règne d'un souverain parfait : « A trente ans Chouen accède à la charge de ministre, à cinquante ans il devient empereur et, souverain parfait, il prendra sa retraite à l'âge de soixante-dix ans » (2).

Cet âge de soixante-dix ans, où l'homme prend normalement sa retraite, représente donc la fin de la « vie active » régie par l'Empereur. Au-delà commence — ou devrait commencer — la « vie contemplative » dont

(1) Dante, *De la Monarchie*, ch. XVI.

(2) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*.

le but, « gagner le ciel », ne peut être atteint, selon Dante, que sous la direction du Souverain Pontife. Mais comment conduire les hommes au Ciel, sans être soi-même un saint? Aussi bien l'Eglise donne-t-elle le titre de « Sainteté » au successeur de Pierre qu'Elle a choisi — ou qu'elle devrait avoir choisi — pour la supériorité de sa science, l'excellence de ses vertus, la sûreté de son jugement et la fermeté de son caractère, ce qui suppose un être d'élite ayant dépassé les eaux tumultueuses de la vie active pour entrer dans la sérénité de la vie contemplative, donc un homme d'environ soixante-dix ans.

Ainsi la durée totale de la vie humaine qui serait, selon la Bible, de cent vingt ans, se divise-t-elle naturellement en deux grandes périodes, dont la première de soixante-dix ans environ est vouée à l'action, et la seconde, de cinquante ans, consacrée à la contemplation. Ceci rappelle non seulement Marthe et Marie, mais aussi les deux femmes de Jacob, Lia et Rachel, qui figurent respectivement la vie active et la vie contemplative; la supériorité de cette dernière étant marquée par le fait que Jacob préférait Rachel; seulement, avant de l'obtenir, il lui fallut tout d'abord épouser Lia, la vie active.

Le cours de la « Vie active » se subdivise ensuite, quant au degré et au genre d'activité, en trois phases distinctes scandées, selon la tradition chinoise précédente, par les nombres trente et cinquante, que nous allons encore retrouver, par une curieuse coïncidence, trop précise pour être fortuite, dans un bon nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament : Divers textes bibliques donnent à l'âge de trente ans une valeur particulière, Joseph a trente ans quand il devient premier ministre, David a trente ans quand il devient roi. Surtout les Nombres fixent entre trente et cinquante ans l'aptitude des lévites au service de l'autel. Dire que Jésus a trente ans au début de sa carrière publique, c'est préciser qu'Il se trouve bien dans les conditions requises par la Loi pour l'homme de Dieu, comme dire qu'il n'a pas cinquante ans, ainsi que le fait Saint Jean, c'est affirmer qu'Il n'est pas encore sorti de la période consacrée » (1).

En résumé la durée totale de la vie active se subdivise bien en trois phases successives correspondant à

des formes d'activité de plus en plus hautes ou efficientes. Jusqu'à trente ans, c'est la « vie cachée » occupée par la croissance physique et psychique, la formation intellectuelle et morale, ainsi que l'apprentissage de la profession. Ensuite se déroule, de trente à cinquante ans, la période d'« activité agissante » du ministre ou du compagnon ; enfin de cinquante à soixante-dix ans, l'Empereur dirige son Empire par son action de présence, c'est-à-dire par son « activité non agissante » — c'est le ministre qui agit — de même que, sur un chantier, ce sont les compagnons qui assurent la réalisation matérielle de l'ouvrage, sous la direction « non agissante » du maître d'œuvre.

Au-delà de soixante-dix ans et par une sorte de symétrie qui régirait le cours de notre existence, on retrouve une nouvelle phase « active » de vingt ans, entre soixante-dix et quatre-vingt-dix ans, quelque peu analogue, mais sur un plan supérieur, à celle du « ministre » (trente à cinquante ans). Le fait est très visible dans la carrière politique d'Adolphe Thiers, qui avait débuté, en effet, entre trente-trois et cinquante ans, comme député et ministre sous Louis-Philippe, puis, après une longue éclipse sous Napoléon III, réapparut à soixante-treize ans au sommet de l'Etat, comme Président de la IIIe République. Et le cas n'est pas unique. Outre les nombreux papes qui ont régné après soixante-dix ans, tels Pie XII et aussi S.S. Jean XXIII (élu à soixante-dix-huit ans), on peut citer, parmi les hommes d'Etat célèbres : Bismark, Clemenceau, le maréchal Pétain et le chancelier Adenauer. Les savants seraient d'ailleurs plus nombreux encore, l'un des plus grands, bien que méconnu, Antoine Béchamp, est mort à quatre-vingt-douze ans. Parmi les mystiques enfin, voici le poète et savant Albert Mathieu qui, à quatre-vingts ans, éblouissait encore ses amis et admirateurs par son étonnante vigueur intellectuelle.

Par contre, après quatre-vingt-dix ans, et pour les rares vieillards qui atteignent et dépassent ce grand âge, l'action extérieure s'éteint dans l'obscurité d'une nouvelle « vie cachée », soit que l'être soit pleinement entré dans la vie contemplative, soit qu'il ait

(1) Guignebert, *Vie de Jésus*.

régressé jusqu'à l'infantilisme d'une vie quasi-végétative car, ici plus qu'ailleurs, « celui qui n'avance pas recule ».

Cette dernière période de la vie (quatre-vingt-dix à cent vingt ans) ne se présente d'ailleurs que rarement et, pratiquement, ce sont seulement les quatre premières périodes qui sont observées. Or la tradition hindoue envisage également quatre stades successifs pour la réalisation spirituelle. Pendant le premier stade, le jeune homme étudie dans la maison de son maître : c'est la période de préparation ou de « vie cachée ». Puis, une fois ses études terminées, le disciple se marie et devient chef de famille « payant ses dettes aux dieux, aux ancêtres et à tous les êtres ses frères » : c'est le stade de la « vie publique ». Quand il se sent vieillir, il s'en va dans la forêt et devient ermite, entraînant ainsi sa volonté et son mental en vue du stade ultime, celui d'ascète ou sannyasin. C'est l'étape finale de la vie qui doit, après extinction du moi individualiste, aboutir à la « Délivrance » ou libération totale de « ce monde ».

Cela dit, nous pouvons maintenant revenir à la question de tout à l'heure : que signifie cet apogée de notre vie qui s'étend normalement de cinquante à soixante-dix ans? Eh bien, cette période d'environ vingt ans où se déploie l'activité « non agissante » de l'Empereur qui, à partir de son palais, centre spatial de l'Empire et centre symbolique du monde, anime et gouverne matériellement ses états par l'intermédiaire de ses ministres ou envoyés (*missi dominici*) chargés de transmettre jusqu'aux confins de l'Empire cette « activité du ciel » que l'Empereur avait lui-même reçue du Souverain Pontife, cette période centrale représente — ou devrait représenter — dans le déroulement temporel de chacune de nos existences, la zone d'interférence entre le Ciel et la Terre, et donc le point d'impact de l'« activité », ou de la « rosée » du Ciel.

⁂

Ces remarques faites, il nous reste à résumer dans le tableau ci-après la succession des étapes et des épreuves de notre itinéraire spirituel pendant le « Grand Voyage de la Vie », après quoi, et comme conclusion, nous céderons la parole à Dante Alighieri.

Les Étapes et les Épreuves de la Réalisation Spirituelle

Les Ages de la Vie	Etapes de l'Itinéraire Spirituel	Périodes de 6 ans		Périodes de 7 ans		Périodes de 13 ans		Phases de l'activité	
L'ENFANCE durée : 12 ans	L'Age d'Innocence								1ère Vie cachée : L'Incarnation (durée 30 ans)
		6 ans	Age de raison	7 ans	Crise des 7 ans				
	L'Age de Raison								
		12 ans	Fin de l'Enfance	14 ans	Poussée de Croissance	13 ans	L'Age bête		
	La chute	18 ans	Apogée de la Jeunesse						
LA JEUNESSE durée : 24 ans	L'état d'Errance			21 ans	Majorité				
		24 ans	Mort initiatique			26 ans	L'Enfer		
	Les Limbes			28 ans	Phase critique				
	Descente aux Enfers	30 ans	Début de la Vie publique					30 ans	Son Excellence le Ministre
				35 ans	La Conversion				
		36 ans	Fin de la Jeunesse						
L'AGE MUR durée : 36 ans	L'Anté-purgatoire					39 ans	Reconversion		
	Le Purgatoire								
		48 ans	Accès au Paradis	49 ans	Retour d'Age				
	Le Paradis terrestre : Maitres et Docteurs					52 ans		50 ans	Sa Majesté l'Empereur
								Apogée de l'Existence	
		60 ans	Milieu de l'existence	63 ans	Age critique	65 ans			
				70 ans	Age de la Retraite			70 ans	Sa Sainteté le Pape
		72 ans	Début de la Vieillesse						
LA VIEILLESSE durée : 48 ans	Le Paradis céleste : Age de la sainteté	90 ans	Retour à la Vie cachée					90 ans	2ème Vie cachée La Désincarnation (durée - 30 ans)
		120 ans						120 ans	

Le tableau précédent appelle quelques explications. Tout d'abord quant aux périodes de six ans, sept ans et treize ans. La division en périodes de six ans a été proposée par Maria Montessori qui avait notamment fixé à six ans le moment où l'enfant atteint cet âge de raison pour lequel l'Eglise catholique, où le septénaire est fort en honneur, a, de son côté, proposé sept ans. En fait il s'agit là de chiffres théoriques sujets à variations d'un individu à l'autre. Aucune hésitation par contre en ce qui concerne les âges de : douze ans pour la fin de l'enfance, treize ans pour les premiers troubles de la puberté, et quatorze ans pour la formidable poussée de croissance pendant laquelle l'enfant d'hier atteint presque subitement la taille adulte. Quant à la raison profonde, ou « principe », de ces périodes, il faudrait, pour l'exposer, écrire tout un traité sur la doctrine des nombres. Nous rappellerons seulement ici que, selon la Genèse, Dieu a tout disposé suivant le nombre, le poids et la mesure; ce qui a permis à Lacuria d'écrire que le nombre « est l'intermédiaire entre l'idée et le fait, entre le Verbe et la Création ».

Une autre remarque, relative cette fois à la succession des phases de l'activité, concerne l'importance capitale de la phase centrale, ou apogée, de notre existence, qui va de cinquante à soixante-dix ans. En y ajoutant la phase antérieure, dite du ministre (ou encore de l'activité subordonnée), et celle qui suit et qu'on pourrait appeler phase de la sagesse active, nous obtenons ainsi la période « utile » de la vie humaine, qui part de l'âge de trente ans ou fin de la première « Vie cachée », pour finir à cet âge de quatre-vingt-dix ans qui marque le retour définitif à la « Vie cachée », ces deux périodes de « Vie cachée » représentant, d'une part, le processus de manifestation ou d'« incarnation » pendant lequel l'être rassemble tous ses moyens d'action sur le plan terrestre et humain; et, d'autre part, la période de « désincarnation » ou de « retour au principe », normalement réservée à la prière et à la contemplation. Ceci soit dit pour montrer aussi bien l'absurdité du battage et du tapage que l'on mène actuellement au sujet de la jeunesse, que la sottise des projets qui vivent à reculer indéfiniment l'âge de la vieillesse; parce que tous les âges, et pas

seulement la jeunesse, doivent concourir harmonieusement à ce but final du Grand Voyage de la Vie : réalisation totale de l'être.

Cela dit, il nous reste, pour terminer, à donner la parole à Dante qui a exposé dans « Le Banquet » (IV, 24) sa conception des Ages de la vie. La voici :

« Du premier âge, ... tout sage est d'accord qu'il dure jusqu'à la vingt-cinquième année...

« Du second âge, qui ... est le comble de notre vie, ... je dis que chez la plupart des hommes, ... cet âge dure vingt ans. Et la raison qui me donne cette croyance est que, si le comble de notre arc est à trente-cinq ans, autant cet arc a de montée, autant doit-il avoir de descente; et cette montée et cette descente sont en quelque sorte l'empoignure de l'arc, dans laquelle on discerne peu de fléchissement. Nous trouvons donc que la jeunesse s'achève dans la quarante-cinquième année. Et comme l'adolescence s'étend sur les vingt-cinq ans qui en montant précèdent la jeunesse, de même la descente, c'est-à-dire la vieillesse qui succède à la jeunesse, remplit autant de temps que l'adolescence; et ainsi la vieillesse se termine dans la soixante-dixième année. Mais..., il advient que par-delà la vieillesse il nous reste de la vie..., peut-être pour dix ans, ou un peu plus, ou un peu moins : et ce temps s'appelle l'âge caduc. »

(Traduction A. Pézard, La Pléiade, Gallimard, éd.)

⁂

Dans ce texte tiré du Banquet, Dante appelle : « adolescence » les vingt-cinq premières années de la vie; « vieillesse » la période qui va de quarante-cinq à soixante-dix ans — nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit de l'âge mûr — et âge caduc (après soixante-dix ans) cette période finale que nous appelons : vieillesse.

Au fond, toute la perspective de Dante, dans ce domaine des Ages de la vie, est basée sur l'importance cruciale qu'il accorde à la trente-cinquième année, comme on peut le voir au début de la Divine Comédie.

Et j'ajouterai qu'il s'agit là d'une donnée authentiquement traditionnelle, qu'on retrouve, sous une forme très explicite, dans la vie du Bouddha (1).

Gaston GEORGEL.

(1) C'est à l'âge de trente-cinq ans, en effet, que le Bodhisattva est devenu le Bouddha, c'est-à-dire l'Eveillé.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

1. *Chrétien de Troyes et les Cours d'Amour.*

A Troyes, alors capitale de la Champagne, se produisirent, à quelques années d'intervalle, des événements qui, s'ils paraissent avoir été indépendants les uns des autres, n'en peuvent pas moins avoir été suscités et coordonnés pour tendre vers un même but, et ainsi avoir présenté des rapports profonds.

En 1128, saint Bernard y réunit un concile où il fit approuver la règle qu'il venait de préparer à l'intention de l'ordre du Temple. Vers 1135, y naquit Chrétien de Troyes. Enfin, en 1164, Marie de France y épousa Henri, dit Le Libéral, comte de Champagne. Or, Marie de France était fille de Louis VII et d'Aliénor d'Aquitaine, et celle-ci était la petite-fille du premier troubadour, Guillaume IX d'Aquitaine (1).

Comme si elle était le centre d'une étoile dont les rayons représenteraient diverses formes de l'ésotérisme médiéval, nous voyons donc converger vers cette ville de Troyes — le nom illustre qu'elle porte n'est sans doute pas fortuit — la chevalerie templière, la chevalerie du Graal, le symbolisme de l'amour tel qu'il fut utilisé par les troubadours, lequel pénétra dans le nord de la France en grande partie grâce à l'influence d'Aliénor d'Aquitaine et de ses filles, et aussi une institution qui a pu jouer un rôle plus important qu'on ne le croit, celle des Cours d'Amour (2).

Si en effet nous nous référons à *L'Art d'Aimer* d'André Le Chapelain, texte qui forme le code de

(1) Ajouter qu'en 1201 y naquit Thibault IV, qui, en 1234, devait devenir roi de Navarre, et qui fut à juste titre regardé comme le prince des trouvères.

(2) Il est également possible que les fameuses foires qui se tenaient deux fois l'an à Troyes, et où l'on trouvait tous les produits de l'Orient, aient contribué à faire de la capitale champenoise un point de contact entre de multiples formes traditionnelles.

l'amour courtois mis en œuvre tant par les poètes de langue d'oc que par les auteurs de romans de chevalerie, nous constatons que, parmi les « Jugements » rendus par les dames réputées pour avoir tenu des Cours d'Amour, trois le sont par la reine Aliénor et sept par la comtesse Marie. Les Cours d'Amour n'ont-elles pas contribué à renforcer ce lien entre les différents courants dont nous venons de parler ? Si l'amour a joué un rôle symbolique notoire, à la fois dans certaines au moins des poésies des troubadours et des trouvères, et dans la plupart des romans arthuriens, ne faut-il pas en conclure qu'il en était de même dans ces Cours, et que les occupations auxquelles se livraient en apparence ces assemblées de dames n'étaient que des voiles masquant des démarches plus profondes? De là à inférer qu'elles servaient d'écrans à une organisation féminine développée parallèlement aux organisations masculines de chevalerie, il n'y a pas loin. Il est d'ailleurs assez peu vraisemblable que les princesses dont les noms nous sont rapportés dans le *De Arte Amandi,* Aliénor d'Aquitaine, Marie de Champagne, la reine Aéliz, Elisabeth de Vermandois, Edmengarde de Narbonne, se soient uniquement complues dans ce genre de distraction plutôt futile qu'étaient les Jugements d'Amour, et donc que les Cours d'Amour n'aient été que ce qu'elles paraissaient être de l'extérieur (3).

Cet *Art d'aimer,* compilation ou synthèse de diverses formulations des « règles d'amour », peut avoir eu, tel celui de l'illustre prédécesseur du Chapelain, Ovide, une signification cachée; et, à ce propos, il est permis de se demander si « Maître André » n'a pas été, précisément, chapelain de l'organisation en question, ce qui rendrait compte de la fonction de « précepteur » qu'il paraît avoir remplie par rapport à ces Cours d'Amour (4).

Le traité est dédié « à Gautier, désireux de servir dans la Chevalerie d'Amour ». Il y a peut-être, dans cette dernière expression, plus qu'un euphémisme élégant, et il est certain que le code formulé pourrait assez facilement, pour une bonne part du moins, être transposé en termes de spiritualité, un peu comme peuvent l'être les œuvres de nombre de poètes musulmans, tels qu'Omar Ibn El Fârid, œuvres dont la signification symbolique est assurée. Ainsi, la Dame est considérée, dans l'amour courtois, comme une suzeraine absolue, à laquelle il faut obéir sans murmurer quoi qu'elle ordonne. N'est-il pas loisible de voir en elle la figure de la tradition, de l'autorité spirituelle, de la Sagesse, et, à un degré plus élevé encore, de la Volonté divine? Ceci expliquerait, au fond, que l'amour dont il s'agit soit souvent distinct de l'amour conjugal, et d'une qualité différente de celle de ce dernier. Au reste, les thèmes des troubadours, en particulier, semblent être parfois assez conventionnels, et ceci peut provenir du fait qu'ils ne sont pas nés d'une inspiration individuelle, mais qu'ils relèvent d'une intention symbolique (5). Il y a un autre indice de la chose dans la coutume qu'avaient ces poètes de désigner leur Dame par un surnom tel que « Tort n'avez » ou « Bel Regard », qui peut faire allusion à un nom initiatique. Lorsque Bernard de Ventadour déclare : « Il ne me paraît pas qu'un homme puisse rien valoir s'il ne recherche Amour et Joie », ses paroles peuvent fort bien être interprétées dans un sens spirituel (6).

Mais l'élément le plus intéressant au point de vue de l'ésotérisme dont nous soupçonnons la présence derrière les Cours d'Amour est probablement un pas-

(3) Lors de son commentaire sur l'étude d'Alfonso Ricolfi, *Le « Corti d'Amore » in Francia ed i loro riflessi in Italia,* (ch. VII des *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*), René Guénon se montre assez favorable à une distinction entre « Cours d'Amour » et « Cours d'amour », tout en admettant du reste qu'elle n'a pu être l'effet que d'une dégénérescence. Mais il envisage aussi le cas d'une possibilité de superposition des deux choses, celle ci étant le voile de celle là. Nous avons tout lieu de croire que c'est ce qui se produisait à l'époque de Chrétien de Troyes. Remarquons toutefois que René Guénon considère ces Cours, non comme des assemblées féminines, mais comme des réunions masculines de « Fidèles d'Amour ».

(4) Le traité d'André le Chapelain a été condamné par Rome en 1240 ; d'un point de vue strictement religieux, et si l'on s'en tient à la lettre du texte, la condamnation était justifiée.

(5) C'est probablement le cas du fameux « amour lointain » de Jaufré Rodel.

(6) La « queste de la Joie » sera également mise en lumière par Chrétien dans son *Erec.*

sage très particulier de *l'Art d'aimer* : c'est le récit de la queste menée par un « chevalier breton » jusqu'à la cour du roi Arthur, queste à l'occasion de laquelle il réussit à obtenir le parchemin où sont consignées les Règles d'Amour. Il y a certainement là plus qu'une allégorie assez factice. Le récit est tout à fait dans le ton des romans arthuriens, et il est même très proche de certains textes de Chrétien de Troyes, dont il a pu subir l'influence, mais l'intention symbolique est ici plus visible. Ce chevalier ne parvient en effet à accomplir sa mission qu'au terme d'une série d'épreuves qui semblent figurer les passages de degrés initiatiques. Il s'avance d'abord au cœur de la forêt royale, où il rencontre une jeune fille qui lui enseigne le moyen de triompher de toutes les épreuves, et lui donne son propre cheval; elle n'est pas sans évoquer Béatrice. Le chevalier arrive à un fleuve « d'une largeur et d'une profondeur incroyables ». Il trouve un pont ainsi fait : « Le pont était en or, et ses deux extrémités tenaient bien aux deux rives, mais le milieu du pont se trouvait dans l'eau et, vacillant souvent, paraissait comme submergé par les flots. » On pense ici au Pont-dessous-l'eau que franchit Gauvain dans le *Lancelot* de Chrétien. Après avoir vaincu le gardien du pont, le chevalier réussit à passer le fleuve. Puis il parvient à une prairie où il voit « un palais admirablement disposé, rond et d'une très grande beauté. Mais dans aucune partie du palais il ne peut distinguer de porte. » Il lui faut encore se mesurer au géant qui a la garde du palais. A l'intérieur de celui-ci, il y a une très belle colonne d'or, soutenant tout l'ensemble de l'édifice, et où pend un gant. Le chevalier s'empare du gant et arrive finalement à « un autre palais en or, admirablement construit, de 600 coudes de long et de 200 de large (7); le toit et les murs extérieurs du palais étaient en argent, mais à l'intérieur, tout était en or et orné de pierres précieuses. Le palais comprenait de nombreuses salles, mais dans la plus belle, sur un trône d'or, était assis le roi Arthur. Des dames très belles, dont le nombre

(7) Ces dimensions sont manifestement inspirées de celles du temple de Salomon : 60 coudées de long et 20 de large (I Rois, III, 2).

était difficile à déterminer, l'entouraient, ainsi que de nombreux chevaliers très beaux. Sur le seuil même du palais était une perche d'or, très belle, sur laquelle se trouvait l'épervier souhaité, et près de lui deux chiens étaient couchés. » Il est probable que cet épervier sur la perche n'est autre que l'Oiseau sur l'Arbre du Monde, et seul, celui qui détient le gant peut s'en saisir. Après avoir triomphé de l'un des chevaliers, le Breton obtient l'épervier (8). Il voit un parchemin attaché à la perche par une gerbe d'or. Il demande ce que c'est, et on lui répond : « C'est le parchemin sur lequel sont inscrites les règles d'amour que le roi d'Amour lui-même a édictées pour les amants » (9). Envisagé sous un aspect spirituel, le roi d'Amour n'est sans doute pas Arthur. Il doit être situé à un degré plus élevé, et, en dernière analyse, il s'identifie à Dieu lui-même, tout comme le Haut Maître du Graal. Ainsi que Salomon l'avait été de son temps, Arthur est toutefois son représentant. Il apparaît en effet comme le chef d'un centre spirituel, et, en tant que Grand Maître de l'ordre de la Table Ronde, il préside à la chevalerie d'Amour. De la même façon, dans le roman de *Meraugis de Porlesguez*, de Raoul de Houdenc, un imitateur de Chrétien de Troyes, Guenièvre dirige la Cour d'Amour constituée par les dames de l'entourage d'Arthur.

Cette illustration que nous offre le Chapelain est assez claire : l'ésotérisme des romans de la Table Ronde est proche parent de celui que l'on rencontre dans la poésie « mystique » des troubadours, et c'est le symbolisme de l'amour qui constitue leur lien. Le thème de *Lancelot* a été imposé à Chrétien de Troyes par la comtesse de Champagne. *Percival* lui a été demandé par Philippe de Strasbourg, comte de Flandre. L'un comme l'autre des deux protecteurs du trouvère avait sans doute, de par son rattachement à la « voie d'amour », quelque raison d'engager notre auteur à entreprendre de telles œuvres. Il n'y a pas lieu

(8) Dans l'étude mentionnée plus haut, René Guénon désigne le faucon ou l'épervier comme « L'oiseau emblématique de l'*Horus* égyptien, dont le symbolisme est en étroite relation avec le « Cœur du Monde ».

(9) D'après la traduction de J. Lafitte-Houssat in *Troubadours et Cours d'Amour*.

non plus de s'étonner si quelques-unes des questions débattues au sein des Cours d'Amour laissent deviner leur empreinte dans les romans de Chrétien : il y a en tout cela une unité de symbolisme certaine.

Au reste, l'organisation féminine dont nous envisageons l'existence trouve un autre écho, un peu plus tardif, chez Jehan de Nostredame, le frère de Nostradamus, qui publia en 1575 ses *Vies des plus célèbres et anciens poètes provençaux qui ont floury du temps des comtes de Provence* ; il nous parle des Cours d'Amour tenues à Signe, à Pierrefeu et à Romanin. Parmi les dames qui les présidaient, il mentionne notamment « Phanette ou Estephanette de Romanin, dame dudit lieu, de la maison de Gantelmes, qui tenait de son temps cour d'amour ouverte et planière en son château de Romanin, près de la ville de Saint-Rémy, en Provence, tante de Laurette d'Avignon, de la maison de Sade, tant célébrée par le poète Pétrarque » (10). Si l'on ajoute foi aux dires de Jehan de Nostredame, dont les données semblent à vrai dire assez confuses, cette dernière phrase témoigne en outre des rapports qui ont dû exister entre les Cours d'Amour — en tant qu'assemblées féminines — et les Fidèles d'Amour ou la *Fede Santa*. Elle révèle également que les « Dames », telles que Béatrice ou Laure, ont pu, dans certains cas, être des inspiratrices au sens tout à fait précis de ce terme (11). Que Béatrice ait servi de guide à Dante avant que saint Bernard prît la relève nous fournit peut-être une indication quant au degré initiatique que pouvait atteindre l'organisation, encore que Béatrice doive se situer très au-dessus de celle-ci en tant qu'elle est une figure de la Sagesse. C'est sur un plan beaucoup plus modeste que Marie de Champagne a pu jouer son rôle de « préceptrice » vis-à-vis de Chrétien de Troyes. Et il n'est pas exclu, bien que la chose soit moins vraisemblable, qu'Aliénor d'Aquitaine, Edmengarde de Narbonne, Adélaïde de Bezienset aient eu également quelque influence de ce genre sur Bernard de Ventadour, Peire Rogier, Arnaud

(10) Cité par J. Lafitte-Houssat, *op. cit.*

(11) Cela n'exclut nullement l'interprétation de Luigi Valli, selon laquelle la « Dame » des Fidèles d'Amour n'est autre qu'une figure de la Sagesse divine : cette signification se situe à un niveau supérieur.

de Mareuil par exemple. Il y a eu manifestement une sorte de filiation entre les troubadours et les représentants du *dolce stil nuovo* ; ce n'est pas par hasard que Dante fait intervenir Arnaut Daniel dans sa *Comédie*, tandis que Pétrarque le sacre *gran maestro d'amor*. Les « romanciers bretons », quant à eux, apparaissent comme une branche particulière de la même lignée. Les dames des Cours d'Amour, et notamment la comtesse Marie, ont fort bien pu remplir un office de premier plan dans la coordination de cet ensemble.

Il nous reste à examiner les rapports éventuels entre les Templiers et les Cours d'Amour. Le seul fait d'envisager ces rapports peut sembler surprenant, puisque les Templiers, voués à la chasteté, n'avaient pas en principe à faire usage du symbolisme de l'amour. Il n'en faut pas moins tenir compte ici du caractère chevaleresque de l'Ordre; la doctrine de leur maître spirituel, saint Bernard, l'auteur du *De Diligendo Deo* et des sermons sur le *Cantique des Cantiques*, était en grande partie fondé sur l'amour; et son ami Guillaume de Saint-Thierry déclarait hautement : *ars artium, ars amoris*, l'art des arts, c'est l'art d'aimer » (12). Une organisation telle que celle des Fidèles d'Amour était une sorte de tiers-ordre templier, et il était logique qu'elle tirât son symbolisme du sein de l'ordre dont elle était l'héritière. De là à admettre que les Cours d'Amour et la chevalerie du Graal aient constitué des institutions analogues, il n'y a pas loin (13). Et c'est là que la ville de Troyes, berceau du Temple, peut avoir tenu une place importante. Nous retrouverons plus loin des indices allant dans le sens

(12) Dans la *Théologie mystique de Saint Bernard*, Etienne Gilson émet l'opinion suivante : le thème de l'amour courtois et celui de l'amour « mystique » de Saint Bernard se sont développés parallèlement, sans s'influencer réciproquement. Cette opinion est sujette à caution, car l'auteur s'en tient à la lettre des poésies et des romans, sans jamais envisager un sens symbolique qui pourtant percera bien vite, chez l'auteur de la *Queste del Saint-Graal* d'abord, puis chez les grands poètes italiens.

(13) Selon René Guénon, La *Fede Santa*, Les Fidèles d'Amour, la Massenie de Saint-Graal, et sans doute d'autres organisations encore sont « toutes héritières du Temple et pour la plupart rattachées à lui par filiation directe » *Symboles fondamentaux*, ch. XI.

de cette thèse. Signalons dès à présent que le « palais rond » que découvre le chevalier breton d'André le Chapelain n'est pas sans évoquer les chapelles octogonales des Templiers (14). Mais l'argument le plus notable est celui que nous avons rencontré dans la *Divine Comédie* : Béatrice guide le poète jusqu'à l'Empyrée, tandis que saint Bernard, représentant ce qu'il y a de plus intérieur dans l'Ordre du Temple, le conduit jusqu'au terme ultime de la connaissance. Les deux organisations, Cours d'Amour et Temple, ne sont-elles pas superposées selon le même ordre hiérarchique?

On peut conclure en disant que, même si ces diverses formes traditionnelles ne sont pas toutes liées par filiation directe — certaines d'entre elles sont antérieures à l'apparition du Temple *à l'extérieur* — elles le sont néanmoins par apparentement spirituel. Il semble bien que la cour de Marie de Champagne ait été l'un des points de contact, ou l'un des lieux de synthèse, entre les multiples formes se manifestant en Occident à cette époque. L'influence musulmane (ou plus précisément andalouse) léguée à la poésie provençale y rejoint l'influence celtique transmise par les romans de la Table Ronde et les lais bretons. L'esprit chevaleresque d'un Hugues de Payns s'y unit à l'esprit contemplatif de Clervaux. De là une similitude de ton souvent indubitable chez des écrivains d'inspirations en apparence fort diverses. Et si les maîtres du *dolce stil nuovo* sont les héritiers de l'art des troubadours et de l'atmosphère des Cours d'Amour, il est une œuvre plus tardive où la même influence a pu encore se faire sentir sous un masque burlesque; nous voulons parler de l'œuvre de Rabelais, où les allusions de nature initiatique sont à peu près certaines : on peut se demander en effet si le rôle qu'y joue l'amour licencieux n'est pas celui d'un voile beaucoup plus grossier que celui de l'amour courtois, voile jeté sur l'Amour véritable qui est de nature spirituelle.

2. *Les premières œuvres.*

Chrétien de Troyes était-il clerc? On ne le sait, et c'est bien possible, car il savait le latin. Il dut néanmoins être attiré de bonne heure par le symbolisme de l'amour, car son premier modèle fut Ovide. Cette prédilection ne doit pas nous surprendre : on sait toute l'influence que ce poète eut sur le Moyen Age; il fut même en faveur dans certains monastères, au nombre desquels il ne faut pas inclure, il est vrai, les monastères cisterciens. Chrétien adapta plusieurs des *Métamorphoses* ; une seule de ses traductions a été conservée, celle de l'histoire de Philomèle (*La muance de la hupe et de l'aronde et del rossignol*). Il traduisit également l'*Ars Amandi* (*L'Art d'Amors*), et peut-être aussi les *Remedis Amoris* (*Les Comandemenz Ovide*), mais les textes de ces versions n'ont pas été retrouvés.

Dans le cas de Chrétien de Troyes, le choix d'Ovide, ami de Virgile, comme guide initial, prend une signification très précise : on pourrait dire que, de même que Virgile mena Dante jusqu'à Béatrice, de même Ovide conduisit Chrétien jusqu'à Marie de Champagne, laquelle le fit pénétrer dans la cour d'Arthur, qui se présente souvent, dans ses œuvres, comme un substitut du Paradis terrestre (15).

Aussi la première œuvre originale du poète est-elle comme le signe de son adhésion à la tradition bretonne. Nous voulons parler de l'histoire du *Roi Marc et d'Iseut la Blonde,* roman malheureusement perdu que le trouvère champenois écrivit avant que ses émules normands, Béroul et Thomas, n'adoptent ce thème. *Tristan* joue un rôle à part dans le cycle breton; c'est visiblement le conte qui doit le plus aux harpistes d'Armorique. La place prépondérante et quasi exclusive qu'y tient la passion amoureuse l'a souvent fait regarder comme étant de texture et d'intention purement humaines, alors que, en fait, le symbolisme de l'amour y est poussé à un degré extrême. La passion qui éclate entre Tristan et Iseut est soudaine, fatale, inexorable, et, finalement, éternelle; elle échappe à la volonté humaine qu'elle submerge. Chré-

(14) Nous avons déjà mentionné l'existence de l'étrange chapelle dodécagonale de Simiane-La-Rotonde.

(15) René Guénon se demande si des écrivains tels que Chrétien de Troyes et Robert de Boron étaient conscients du sens symbolique inclus dans leurs œuvres. En ce qui concerne Chrétien de Troyes, il semble qu'on puisse répondre affirmativement. Dans *Le Chevalier au Lion*, il fait dire à Calogrenant qu'il faut interpréter son histoire plus avec le cœur qu'avec les oreilles.

tien de Troyes était du reste opposé au « philtre », à l'amour irrépressible, lui préférant l'amour contrôlé par la volonté. Mais l'un et l'autre ont leur signification sur le plan symbolique.

La conquête d'Iseut par Tristan est consécutive (dans certaines versions de la légende du moins) à l'extermination d'un dragon. Or, « la victoire sur le dragon a pour conséquence immédiate la conquête de l'immortalité » (16); et Iseut semble bien être la récompense d'une victoire spirituelle. Le philtre que boivent par mégarde les deux jeunes gens, « vin herbé » qui les enivre, les fait passer dans un autre monde, n'est-il pas, en fin de compte, une forme du breuvage d'immortalité? Et encore, la fontaine où ils se donnent rendez-vous, et qui est dominée par un grand pin, n'évoque-t-elle pas l'Eden, avec l'Arbre de Vie en son centre, d'où jaillit la quadruple source (17)? Au reste, la vie que mènent Tristan et Iseut dans la forêt peut être une figure, en dépit de sa rudesse, de celle du Paradis terrestre : ils sont Adam et Eve, vivant en parfaite harmonie avec la nature vierge, jouissant d'un bonheur encore inaltéré. Et, finalement, la mort presque simultanée des deux amants apparaît comme une délivrance, une extinction dans l'amour, une union définitive.

A certains égards, Tristan se présente comme le type même du chevalier errant, du chevalier *sauvage*. Il n'a que bien rarement un toit pour s'abriter, et ses longues pérégrinations à travers les deux Bretagne en font un « questeur » infatigable. Il demeure libre et solitaire, et n'est pas agrégé à l'ordre de la Table Ronde (18). C'est sous de multiples déguisements qu'il tente d'atteindre Iseut, et le dernier d'entre eux, celui où il feint la folie, n'est pas le moins significatif. C'est aussi un artisan sans égal, un archer dont la flèche *ne manque jamais le but*. Enfin c'est un harpiste et un chanteur de lais merveilleux, ce qui fait de lui le

(16) R. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. VII.

(17) Le roi Marc, lorsqu'il est caché dans l'arbre, revêt un aspect nettement maléfique. Et, de fait, dans *Le Morte d'Arthur*, de Thomas Malory, il est représenté sous un jour odieux, comme un homme plein de fausseté et de perfidie.

(18) Sauf dans *Le Morte d'Arthur*, où il est finalement accueilli à la cour du roi.

« patron » de ceux qui se consacrent à des œuvres où brille « l'Art d'Amour » (19).

Certes, au cours des multiples remaniements qu'elle a subis, l'histoire de Tristan et Iseut s'est chargée d'un grand nombre d'épisodes et d'anecdotes adventices, un peu comme les symboles sculptés sur les chapiteaux des églises médiévales ont été bien souvent masqués sous la profusion des ornements; encore ces derniers présentent-ils parfois, comme c'est le cas pour la voile noire et la voile blanche de la nef de Tristan, un caractère ésotérique probable. Mais si l'on dépouille un peu la légende, si on la réduit à ses éléments essentiels, elle apparaît comme procédant du même esprit que la poésie des troubadours : c'est une glorification de l'amour divin à travers l'amour humain.

(*à suivre*)

Jean-Louis Grison

(19) Dans *Eres et Enide*, Chrétien dit que Tristan ne rit jamais. En dehors d'un jeu de mots sur son nom, il y a là une étrange coïncidence avec la réputation similaire faite à Dante.

NOTES DE LECTURE

Emmanuel, *Pour comprendre la Genèse* (Payot, éditeur, Paris).

Ce gros ouvrage de 400 pages, « divisé symboliquement en 613 paragraphes » (pour représenter le nombre des obligations de la Loi mosaïque), est destiné aux Juifs qui pratiquent leur religion et en conséquence lisent leurs Ecritures avec piété et amour. Mais ce n'est pas à dire que les non-Juifs, et tout particulièrement les chrétiens, ne trouveront pas dans cette lecture beaucoup à apprendre.

L'auteur avertit dès le début que son livre « doit davantage au *midrash* (1) qu'à la science, davantage à la réflexion qu'à la recherche ». Il écrit : « La « science dite biblique est de création récente. Elle a « débuté avec la Renaissance, lorsque quelques hom« mes des nations [c'est-à-dire des non-Juifs] ont « appris un peu d'hébreu... Ils travaillèrent beaucoup « et comprirent peu, car ils n'étaient aidés ni par la « tradition, ni par l'amour désintéressé de l'Ecriture... « Les biblistes, à chaque génération, effaçaient tout « ce qui précédait et recommençaient une exégèse « inutile et décevante... Ils tournaient autour du texte « sans jamais l'approfondir ni s'en pénétrer et appe« laient au secours une faible science qui ne pouvait « leur livrer que ce qu'ils apportaient préalablement... « Plus tard, au siècle qui fut appelé celui des lu« mières, la Bible n'était plus considérée que comme « un monument littéraire. Ce sont les hommes qui « l'ont composée, a-t-on dit. »

Cette « critique des textes » appliquée à la Bible, où la science allemande notamment devait donner toute la mesure de son arrogance et de son incompréhension, est à l'origine de la fameuse théorie des

(1) C'est-à-dire le commentaire rabbinique de l'Ecriture.

deux « sources » de la *Genèse,* sources qualifiées par les doctes de « jahviste » et d' « élohiste ». Voici ce qu'en pense Emmanuel : [En torturant le récit du déluge au gré de son imagination trop féconde], « un « bibliste conclut que deux écrivains différents avaient « rédigé le même récit à des époques éloignées l'une « de l'autre, et qu'un troisième était venu par la suite « fondre les deux versions en une seule ». Une telle fantaisie est basée sur le fait que dans le récit en question, la divinité est désignée tantôt par le nom tétragrammatique (qu'on exprime dans les traductions « modernes » par *Jéhovah* ou *Iahvé*) et tantôt par le nom d'*Elohim*... « Mais cette hypothèse des deux sources, plus ingénieuse que solide, était vouée à l'échec ». De nouvelles théories furent édifiées. « Leur « foisonnement, leurs divergences, leurs outrances, « quelquefois leur extravagance, prouvent mieux que « de stériles controverses leur fragilité et souvent leur « puérilité... Ces spéculations furent appelées d'abord « hypothèses et théories, plus tard découvertes et cer« titudes (2). Elles remplirent des vies entières pen« dant lesquelles les biblistes qui s'adonnaient à ces « démonstrations purent s'abstenir de méditer l'Ecri« ture... L'ensemble de la construction des biblistes « pèche par la base. [Leur erreur provient de leur] « radicale incompréhension de l'usage des noms di« vins. »

L'auteur poursuit : « Le biblisme est une roue qui « tourne sans arrêt sur elle-même, en entraînant ses « zélateurs dans un mouvement circulaire d'où il n'y « a pas d'issue ». Mais « si cette recherche est sté« rile, elle n'est pas près de prendre fin. Tel est l'at« tachement de l'homme à ce qu'il appelle étude « désintéressée... Ce sont des protestants qui ont com« mencé ces travaux... mais les catholiques leur em« boîtent le pas, surtout depuis le deuxième concile « du Vatican. La plupart d'entre eux croient ferme« mement à la divinité de Jésus de Nazareth, à sa « naissance miraculeuse et à sa résurrection. Et ce-

(2) Emmanuel mentionne ici un procédé fréquemment utilisé par les adversaires de la Tradition. On pourrait en citer beaucoup d'autres exemples, récents et même actuels. C'est une « technique » dont le « rendement » est assuré.

« pendant ces tenants du miracle refusent le miracle « le plus indubitable — celui-là même auquel croyait « Jésus : que les cinq livres de Moïse ont été dictés « au prince des prophètes par Dieu sur le mont « Sinaï..., comme cela est rapporté par une tradition « millénaire. » (§ 208).

Nous ne nous étendrons pas sur la démolition impitoyable que fait Emmanuel des principales affabulations présentées par les biblistes comme autant de découvertes sensationnelles et irréfutables. Il remet parfaitement les choses au point. Leurs affirmations, écrit-il, « ne résistent pas à la simple lecture et encore « moins à l'étude du texte » (§ 114). Tous leurs arguments sont « inconsistants » (§ 115). On sent que l'auteur est justement indigné en voyant les pires des profanes, nous voulons dire les tenants de la fameuse « critique historique », porter une main téméraire sur les passages les plus admirables du Livre sacré.

De nombreux passages d'Emmanuel ont dû choquer les chrétiens qui ont lu son livre. En effet, l'auteur, se plaçant strictement dans l'optique du judaïsme, critique avec force l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, et notamment la notion de péché originel sur laquelle repose toute l'économie de la théologie chrétienne. Ecoutons-le : « L'idée du péché « originel qui, dans la conscience chrétienne, est si « intimement liée à l'histoire d'Adam et d'Eve, n'a « aucune résonnance dans la philosophie religieuse « d'Israël. Il est étrange de remarquer que le nom « du premier homme est pour ainsi dire absent de « l'Ecriture. » En dehors de la *Genèse*, le nom d'Adam n'apparaît qu'une fois dans l'Ancien Testament, au Ier livre des Chroniques, en tête de la liste des patriarches. « Quant à l'histoire d'Adam et d'Eve, aucune « autre allusion n'y est faite ni dans la *Thora*, ni « dans les prophètes, ni dans les Ecrits, car pour le « judaïsme elle n'a aucune portée religieuse ... C'est « dans la littérature sapientiale post-biblique qu'ap- « paraissent pour la première fois quelques allusions « à Adam, d'ailleurs favorables au premier homme. « Jamais il n'est question de son soi-disant péché. « Bien au contraire, dans le livre de Ben Sira (3),

(3) Il s'agit du livre, dont l'original n'est pas en hébreu, que les catholiques appellent *Ecclésiastique*.

« par exemple, la connaissance du bien et du mal « est présentée comme un bienfait accordé à l'homme « par Dieu. Un intérêt religieux ne sera conféré à « cet épisode que par le christianisme naissant et plus « spécialement par l'œuvre de l'apôtre Paul. » (§ 136).

Il est bien connu que la religion juive n'admet pas la conception du péché originel. Mais l'ouvrage d'Emmanuel est utile en ce qu'il met l'accent sur le fait qu'une telle attitude peut revendiquer l'autorité de la « lettre » de l'Ancien Testament pris dans sa totalité. Les chrétiens ne sauraient négliger le poids d'une telle argumentation. Ils ne peuvent y échapper qu'en affirmant, avec leurs propres Ecritures (le Nouveau Testament), que la Bible doit être lue selon son sens « spirituel » (c'est-à-dire symbolique). Mais les « fils de la Promesse », surtout ceux qui, comme Emmanuel, se réclament du Judaïsme strictement exotérique (4), pourront toujours répondre : « Vous parlez d'or. Et nous serions tout prêts à vous donner raison si, dans cette Bible dictée par Dieu à notre peuple et en notre langue, dans les Prophètes inspirés, et dans cet Isaïe même que vous appelez un cinquième Evangéliste, vous pouviez nous montrer un seul verset où le libérateur d'Israël, tant promis et toujours attendu, est présenté comme ayant un rapport quelconque avec le péché d'Adam. Voudriez-vous nous faire admettre que la Parole dispensée durant deux millénaires par l'Epoux d'Israël à son Epouse tendrement aimée recélait un piège, comme cette parole trompeuse vouée par le Psalmiste aux flèches acérées et aux charbons qui consument ? » (5).

Les chrétiens sont bien contraints d'admettre que l'Inspirateur divin de l'Ancien Testament avait en vue à la fois l'interprétation de la Synagogue et celle de l'Eglise, toutes deux également légitimes. Mais il nous faut signaler ici l'intérêt de cette question pour les guénoniens, et en particulier pour les guénoniens chrétiens. Pour ces derniers, en effet, l'Eglise primi-

(4) L'ouvrage dont nous parlons se réfère (ainsi que nous l'avons dit au début) exclusivement au *midrash*, et non pas à la *Kabbalah*.

(5) Nous avons résumé très librement l'argumentation de l'auteur, éparse dans plusieurs chapitres de son ouvrage.

tive était une organisation initiatique qui, comme telle, devait posséder une interprétation ésotérique des Ecritures hébraïques (6). Il n'est d'ailleurs pas impossible que cette « voie » nouvelle ait procédé dans une certaine mesure d'une ou de plusieurs des nombreuses « écoles » spirituelles répandues en Judée au début de notre ère ; mais il est bien évident que l'apport « personnel » de Jésus constitue l'essentiel du message évangélique.

Il serait intéressant de revenir sur ces divers points, et aussi sur la mutation qui s'opéra lorsque Constantin eut donné la paix à l'Eglise, et qui fut pour ainsi dire codifiée au concile de Nicée. Les adversaires de Guénon que l'ont contredit sur ce point auraient pu remarquer que ses thèses sont en concordance parfaite avec celles exposées par Dante dans les derniers chants du *Purgatoire*. Il est vrai que les antiguénoniens, même chrétiens, ne veulent voir qu'un rimeur de génie en celui que Léon XIII, peu suspect pourtant de sympathie pour l'ésotérisme, qualifia un jour de *Doctor poeticus*.

Guénon avait d'ailleurs rappelé que le Nouveau Testament, dans sa rédaction inspirée, était providentiellement destiné à « justifier » à la fois les deux interprétations ésotérique et exotérique. Il avait aussi mentionné le rôle joué par les Ordres religieux dans la préservation de l'ésotérisme chrétien (7).

La thèse (que nous venons d'appliquer tant au Nouveau Testament qu'à l'Ancien) de la pluralité des interprétations orthodoxes d'un même texte sacré n'est en somme qu'une application de la doctrine, si souvent rappelée par Guénon, de la multiplicité des sens d'un même symbole. De telles vues sont évidemment très éloignées de celles d'Emmanuel, dont l'ouvrage contient encore bien des remarques intéressantes, et

(6) On trouve de nombreuses traces de cette interprétation dans les références à l'Ancien Testament contenues dans les quatre Evangiles, et surtout dans celui de saint Matthieu. Naturellement, toutes ces références sont contestées par les rabbins.

(7) On sait que le monachisme est né précisément au début du IVe siècle. Celui que les Eglises d'Orient et d'Occident honorent comme « premier ermite », saint Paul d'Egypte, se retira au désert pour fuir la dixième et dernière persécution, celle de Dioclétien.

qui font passer sur les traits fréquemment décochés aux autres traditions, surtout au christianisme, à la religion gréco-latine, à l'hindouisme. La ferveur de l'auteur pour le Livre des livres lui a inspiré des accents d'une incontestable grandeur. Nous citerons comme exemple le passage suivant (§ 208) :

« Pour moi, Emmanuel, juif par le cœur et par « l'esprit, l'Ecriture n'est pas seulement l'histoire de « mes ancêtres dont il plaît aux étrangers de s'oc- « cuper sans cesse ; c'est encore et surtout le pain « de mon âme, le sens de ma vie, la lumière de mes « yeux, l'amour le plus pur de mon esprit, l'objet « de mon étude constante et la musique liturgique « qui ponctuera mon évolution jusqu'à ma mort. « Cette loi de Dieu, je la transmettrai à mes enfants « et à mes descendants, comme je l'ai reçue de mes « pères et de mes anciens. Les recherches des biblistes « n'enlèvent rien à mon attachement et n'ébranlent « en rien ma certitude et ma fidélité. Elles ne recou- « pent jamais les miennes, elles s'égarent dans une « direction que je n'ai pas choisie et que je ne sui- « vrai jamais ; se poursuivraient-elles pendant des « siècles qu'elles ne changeront pas une phrase, pas « un mot, pas une lettre de l'immuable parole qui « contient l'univers et qui en donne la seule expli- « cation cohérente. »

Il serait à souhaiter que tous les « gens du Livre » témoignent à leurs Ecritures respectives la même confiance et la même fidélité.

Denis Roman

LES LIVRES

Shankara et le Vedânta, par P. Martin-Dubost (Ed. du Seuil). — C'est une gageure que de faire tenir dans le cadre étroit de la collection « Maîtres spirituels », aux Editions du Seuil, la vie, l'enseignement et la lignée spirituelle d'un Shankara. L'auteur a réussi à présenter une anthologie de textes pour la plupart inédits, un exposé clair et sans prétention de la doctrine de l'Advaita Vedânta et aussi, dans la mesure où c'est exprimable, à donner une idée de son rayonnement.

Il était d'ailleurs bien qualifié pour cette tâche, ayant providentiellement bénéficié durant cinq années passées au Kerala de l'hospitalité de brâhmanes de la lignée de Shankara. Il a ainsi vécu dans l'ambiance spirituelle des disciples du Maître avant d'être influencé par des études orientalistes.

On ne connaît guère en France Shankara que par l'ouvrage célèbre d'Olivier Lacombe : « L'Absolu selon le Vedânta », où des textes de Shankara sont enrobés dans un liant typiquement occidental, ce qui en fait une mine de documents pour les auteurs de thèses qui se contentent d'une information de seconde main dans un style qui leur est assimilable : le langage de Shankara est en effet dense, son mode d'expression subtil et déroutant pour la mentalité occidentale.

Moins connues sont les publications de Marcel Sauton à partir de traductions anglaises faites par des hindous, notamment le Vivekacûdamani et les commentaires de Shankara sur la Mândûkya Upanishad. P.M.D. s'abstient de les signaler dans sa bibliographie et on le regrette un peu. Il est vrai que les traductions faites par des hindous sont souvent défectueuses. Mais dans le cas présent, la quinzaine de versets du Vivekacûdamani traduits du sanskrit par P.M.D. n'offrent pratiquement pas de différence (sinon par le style), avec l'ouvrage en question qui a l'avantage d'être très accessible. Il en est d'ailleurs de même pour quelques versets de l'Atmabodha dont certains figurent dans « L'Homme et son devenir selon le Védânta » de R. Guénon.

Toujours est-il que le lecteur du petit livre de Paul Martin-Dubost aura désormais, à sa disposition, dans une traduction fidèle, un choix d'écrits variés d'un maître usant d'une gamme aussi étendue pour l'Orient que l'est celle de Thomas d'Aquin en Occident, depuis les hymnes « dévotionnels » de Bhakti jusqu'aux commentaires abstraits sur les Brahmasûtra. Deux de ces textes, réponses

de jeunes inspirés, sont particulièrement significatifs par leur rapprochement : lorsque le futur guru de Shankara demanda au tout jeune homme se présentant à lui : « Qui êtes-vous ? », il répliqua par dix stances dont chacune évoque ce qui n'est pas, pour conclure par ce qui reste : « Cet un, Shiva, le délivré, je le suis ». En quoi Shankara s'affirme comme avatâra de Shiva ; en Inde, il est vénéré de la sorte. L'autre réponse, également en stances, est celle que fit à Shankara, lui posant la même question, ce jeune Hastâmalaka jusqu'alors muet : « Qui es-tu, mon enfant, où vas-tu ? Quel est ton nom et d'où viens-tu ? » — « Je ne suis ni homme, ni dieu..., je suis cet atman fait d'expérience éternelle ». (*)

Comme on l'a dit, le style de l'ouvrage est clair et sans prétention, au contraire de ce dont on a l'habitude en cette matière. Mais il s'anime parfois d'un souffle au souvenir de rites lointains : « Les Upanishad sont des textes révélés. Mais ces textes formés d'entités sonores et de séries rythmiques... prennent leur véritable dimension lorsqu'ils sont psalmodiés durant les rites. L'officiant doit éviter la moindre faute d'accent, de hauteur ou de durée... C'est à ce prix qu'ils s'élèvent et nous élèvent » (p. 54). ...« Quiconque a pu entendre, au cours d'une cérémonie brâhmanique, résonner cet appel au recueillement (de la syllabe OM) sait quelle en est la puissance douce et pénétrante » (p. 95).

On peut être surpris de voir traduit (p. 67) . « Ce Brahman à la fois supérieur (*param*) et inférieur (*aparam*) ». Il faut dire que le terme d'« inférieur » évoque en nous une discrimination péjorative qui n'existe pas plus pour l'hindou que dans le complémentarisme « dessus-dessous » (c'est là une des significations du couple *para-apara*). Il faut dire aussi que l'expression « non-suprême » n'est pas pleinement satisfaisante, car *apara* ne vient pas alors de *para* précédé d'un *a* privatif (*a-para* signifie « sans rival »), mais de *apa* qui correspond au grec *apo*, au latin *ab*, à l'anglais *of*, de sorte que l'*apara* est vraiment « le Premier-né appelé le Souffle (*prâna*) », comme il est dit dans la suite du commentaire sur la Praçna-Upanishad.

La traduction de *avidyâ* par « méconnaissance » (et non par « ignorance », comme on le fait habituellement), paraît extrêmement heureuse : l'*avidyâ* est en effet ce qui fait méconnaître la Réalité.

Il faut enfin signaler les illustrations admirablement choisies et qui, à elles seules, sont un commentaire.

J. BONNET.

(*) *Note du Dir. Litt.* : Avec l'accord de notre collaborateur nous ajoutons ici une remarque circonstancielle. Dans les deux cas mentionnés, celui de Shankara, et celui de Hastâmalaka, somme toute analogues, il y a lieu d'envisager initiatiquement

une subite « ouverture » spirituelle (en arabe *fath*), révélatrice de l'essence profonde du chercheur dès le premier contact avec son maître. La question « Qui êtes vous ? » posée par celui-ci est en réalité le thème fondamental et la méthode essentielle de la Recherche du Soi, qu'à l'époque contemporaine énonçait également Shri Ramana Maharshi lorsqu'il proposait aux aspirants de se demander intimement : « Qui suis-je ? »

Après une telle ouverture suprême et immédiate — fait extrêmement rare dans l'histoire initiatique, à l'occasion duquel un Shankara, par exemple, se proclame avatara de Shiva — on peut être étonné de voir que l'être en cause se mettait en même temps sous l'autorité d'un maître terrestre de la voie. L'explication réside dans le fait que le disciple, malgré l'excellence de son cas, avait encore à suivre une discipline à caractère confirmatif, impliquant perfectionnement et maturation, discipline que seul un maître accompli et ferme dans sa réalisation — occupant aussi une même condition traditionnelle que le chercheur — pouvait lui prescrire, tout en l'assistant et le soutenant de sa sagesse et de sa puissance. Sans cela des dangers subsistent surtout quand l'ouverture intuitive est survenue sans avoir été précédée par les exercices spirituels requis. (D'une façon générale, les ouvertures intuitives quels que soient leur importance et le moment de leur production, si elles ne sont pas suivies et soutenues par un régime et un travail appropriés peuvent s'« altérer » et même se refermer).

On pourrait citer à ce dernier propos, du côté islamique, un cas parfaitement comparable à celui de Shankara, celui du « plus grand des maîtres spirituels » Muhyu-d-dîn Ibn Arabî qui, adolescent, ayant demandé et reçu de son premier maître, dès qu'il l'aborda pour la première fois, une indication de travail métaphysique, obtint son « ouverture » dans sa première nuit d'isolement (*khalwah*). Or il eut à entrer peu après sous la direction d'un autre maître parce que sa condition spirituelle comportait des risques du fait de son manque de préparation préalable. Et alors il arriva même ceci qui étonnait les gens du milieu respectif : Ibn Arabî était disciple de ce nouveau maître sous un rapport, mais il était aussi maître de celui-ci sous un autre rapport, chacun d'eux obéissant à l'autre pour la part de discipline qui lui était nécessaire. — M. V.

Jean Richer, *Delphes, Delos et Cumes* (Julliard, éditeur, Paris).

Dans son compte-rendu sur l'ouvrage de Xavier Guichard intitulé *Eleusis-Alésia,* Guénon (en 1938) relevait comme particulièrement digne d'intérêt le fait que les lieux repérés par l'auteur et appelés par lui lieux alésiens « étaient régulièrement disposés sur certaines lignes rayonnant autour d'un centre, et allant d'une extrémité à l'autre de l'Europe ». Nous ne pouvions nous empêcher de penser à l'ouvrage de Guichard en lisant le livre de M. Jean Richer, paru à la fin de 1970, et qui constitue la suite de sa monumentale *Géographie sacrée du monde grec.* Dans cette étude sur trois des principaux centres

religieux du monde antique, il est en effet continuellement question de droites rayonnant autour de centres principaux ou subalternes. Certes, les découvertes de M. Richer ne soulèvent pas les quelques réserves que Guénon avaient formulées à propos de celles de Guichard (notamment sur le rôle de « centre » attribué par ce dernier au mont Poupet). Mais *Eleusis-Alésia* reste tout de même la première tentative faite par un auteur contemporain pour restituer quelques éléments de cette « géographie sacrée » dont Guénon disait qu'elle est « parmi les antiques sciences traditionnelles, une de celles dont la reconstitution donnerait lieu actuellement aux plus grandes difficultés, et peut-être même, sur bien des points, à des difficultés tout-à-fait insurmontables » (*Formes traditionnelles et cycles cosmiques,* p. 163).

Dans *Delphes, Delos et Cumes,* l'auteur a raconté (pp. 14-15) les circonstances vraiment étranges qui furent à l'origine des découvertes qui l'amenèrent à écrire sa *Géographie sacrée.* Nous le citons :

« Je m'étais posé une question précise : Pourquoi le « voyageur, arrivant d'Athènes à Delphes, trouve-t-il, à « l'entrée du site sacré, un sanctuaire d'Athéna ? La ré- « ponse vint dans un songe d'un matin de printemps. « Une statue d'Apollon... m'apparut, de dos, puis lente- « ment elle pivota sur elle-même de 180 degrés, dans « le sens des aiguilles d'une montre, jusqu'à me faire face. « Dans les minutes qui suivirent, j'appliquais la méthode « préconisée dans le *Timée...* Il suffisait d'une carte de « Grèce, d'une règle et d'un compas pour interpréter ce « songe. N'avais-je pas affaire à des dieux géomètres ? « Encore à moitié endormi, je pris la première carte de « Grèce qui me tomba sous la main. Je traçai la ligne « Delphes-Athènes. O surprise ! ...Prolongée, elle aboutis- « sait à Délos [lieu de naissance d'Apollon], et natu- « rellement je connaissais l'histoire des Vierges vénérées « à Délos. La découverte était faite mais, pour en tirer « les conséquences, il me fallut plusieurs années de ré- « flexion et de recherches. C'est seulement deux ans « plus tard, lorsque j'eus réuni des dizaines et des cen- « taines de faits et d'observations concordants, que je « commençai à le prendre au sérieux et à songer à l'ex- « ploiter... ».

M. Richer a tiré bien des droites et tracé bien des cercles dans les années dont il parle. Mais le résultat est vraiment surprenant. Son livre n'est pas résumable, puisqu'il est basé sur des cartes et des reproductions de monuments figurés. Nous nous bornerons donc à signaler quelques points où l'auteur apporte une contribution très appréciable aux thèses traditionnelles. Mais on ne peut s'empêcher d'éprouver un regret. L'auteur donne parfois l'impression de s'adresser uniquement aux spécialistes des études helléniques. Quelques explications supplémentaires auraient pu rendre son ouvrage accessible à un bien plus grand nombre de lecteurs. Par exemple, il est pro-

bable que les Vierges vénérées à Délos étaient d'origine hyperboréennes ; et l'on eût aimé aussi avoir tous les renseignements possibles sur la « théorie », ce vaisseau sacré que les Athéniens, tous les quatre ans, envoyaient au mois de mai en grande pompe célébrer à Délos les jeux rituels.

Parmi le grand nombre d'axes méridiens (Nord-Sud) et parallèles (Est-Ouest) qui sont étudiés dans l'ouvrage, plusieurs ont dû avoir une importance particulière. C'est ainsi que le méridien de Délos passe au Nord par le mont Haemus en Thrace (où Borée résidait dans une caverne) et au Sud par l'oasis d'Ammon, où se trouvait un oracle fameux qui proclama Alexandre fils de Zeus (c'est-à-dire « nouveau Dionysos » et fils du tonnerre) et qui marqua la limite occidentale des conquêtes macédoniennes. M. Richer regarde d'ailleurs cet axe Mont Haemus-Délos-Ammon comme ayant un caractère solsticial, en relation avec l'« arbre du monde ». Il reproduit un relief conservé au musée de Délos et représentant le serpent enroulé autour de l'omphalos et flanqué de deux arbres.

Indépendamment de ce qui constitue le domaine propre de ses recherches, M. Richer apporte sur de nombreux points des « jugements » où se manifeste l'indépendance de son esprit et qui font parfois un heureux contraste avec certaines opinions un peu trop « conformistes ». Nous allons citer quelques passages remarquables.

« Nous vivons à une époque bien étrange, où il existe « de graves commentateurs de Platon qui se moquent « d'un auteur aussez naïf pour avoir cru à la divination « par les songes et qui le soupçonnent de cautèle ou de « calcul politique parce que, dans le *Timée* et dans « *Phèdre*, il a accordé sa caution morale aux oracles « delphiques (p. 13)... La mentalité moderne ne permet pas « de comprendre [certains] phénomènes... Nous sommes « toujours à chercher des trucs, des ficelles, et à suppo« ser que les anciens étaient plus naïfs que nous. Ce « qui se passait exactement dans le *mantéion* de Delphes, « en quoi consistaient exactement les initiations de Sa« mothrace et d'Eleusis, ce sont des questions dont nous « n'aurons probablement jamais la réponse complète ». Ailleurs, M. Richer écrit : « La symbolique dont s'est « servi Homère était à base d'astrologie, parce que les « initiés de Delphes, d'Eleusis, de Samothrace, connais« saient ce langage et qu'en l'adoptant, l'aède était cer« tain de n'être compris que d'une élite. En ces temps « lointains, on savait que rien ne s'obtient sans peine et « qu'il faut rompre l'os médullaire avant de pouvoir sucer « la substantifique moelle ».

L'auteur fait de nombreuses remarques sur les rites observés par les Grecs lors de la fondation de leurs « colonies » ; cela nous a rappelé ce qu'écrivait Guénon au sujet de la construction des villes anciennes. Les Grecs, avant de fonder une colonie, consultaient l'oracle de Delphes, et la réponse donnée (qui spécifiait le lieu où

devait se faire la nouvelle fondation) était conservée avec le plus grand soin. M. Richer écrit : « A propos du rôle « joué par l'oracle de Delphes dans la fondation des « villes, M. P. Amandry a fait remarquer : que le texte « des anciens oracles soit apocryphe ne prouve rien contre « l'authenticité d'une intervention de l'oracle. Pour notre « part, nous dirions même qu'un oracle fabriqué *a posteriori* est presque plus probant qu'un oracle authenti« que, en ce qui concerne le rattachement symbolique à « Delphe ». — Une telle remarque nous paraît très juste, et serait d'ailleurs susceptible de s'appliquer à bien d'autres domaines de la science sacrée, et tout d'abord à l'interprétation des textes scripturaires, — dussent les tenants de la fameuse « méthode historique » se voiler la face d'horreur. C'est en somme la question des rapports de la « véracité » avec l'« authenticité ».

Citons encore d'autres remarques intéressantes : « Com« me si l'idée de blancheur rayonnante, évoquant ce « que devait être la pureté du candidat à l'initiation, « était indissociable du début du cycle zodiacal, tous « les lieux liés symboliquement au point vernal portent un « nom où paraît le radical *Leuké* ». L'auteur illustre sa remarque par un nombre considérable de références, allant des *Leukaí* (jeunes filles initiées d'Aptère en Crête, qui pratiquaient le plongeon rituel dans la mer) au rocher de Leucade (célèbre par la mort de Sapho) et à l'île Leuké à l'embouchure du Danube (où Achille fut transporté après sa mort pour y vivre d'une façon mystérieuse). Il mentionne même qu'« au point de la côte d'Irlande situé à la latitude de l'île de Man (omphalos des Iles Britanniques) on trouve l'île d'Achille ». De telles concordances sont vraiment curieuses. L'enquête de M. Richer, on le voit, déborde très largement le cadre purement hellénique. « Tout se passe, dit-il, comme si l'astrologie avait « constitué le commun dénominateur des religions anti« ques (ce qui s'explique si on songe qu'elle en repré« sente l'élément extra-humain ou surhumain) et comme « s'il y avait eu entre les clergés des diverses religions « un accord tacite ou explicite quant à des tracés direc« teurs et à la constitution de la zone d'influence et de « rayonnement de chaque grand centre religieux » (pp. 210-211).

Nous pensons même que ces différents « clergés » avaient comme base d'accord non seulement l'astrologie, mais surtout la métaphysique. Voici un autre point d'intérêt. « L'origine de tout le système des centres tradi« tionnels, écrit l'auteur, semble avoir été Babylone ; de « là on est passé à Toushpa, capitale du royaume d'Ou« rartou sur la rive sud du lac de Van [Etat qui fut vers « le 1er millénaire avant notre ère en lutte constante avec « l'Assyrie]. Toushpa est située sur le méridien d'Assur « et de Ninive, et sur le parallèle de Milid (capitale du « royaume des Hittites, les Héthéens de la Bible), de Sar« des et de Delphes. Le nom même de la capitale hittite,

« Milid ou Milidia, voulait dire milieu ; c'est l'actuelle « Malatya » (p. 211).

M. Richer, à propos de l'importance de l'omphalos de Sardes (capitale de la Lydie), n'oublie pas de rappeler que, selon Hérodote et Tite-Live, les Etrusques (qui transmirent leur religion aux Romains) étaient d'origine lydienne. D'autre part, les Lydiens enseignèrent aux Grecs d'Asie mineure l'art de la frappe des monnaies et, très vraisemblablement, « la symbolique du décor de ces monnaies et les règles qui présidaient au choix des signes qui les ornaient ». Parlant à ce propos des oracles de Delphes consultés par le roi de Lydie Crésus et dont Hérodote nous a conservé les réponses (« Tu vas détruire un grand empire » et « Quand un mulet sera roi des Mèdes... »), M. Richer remarque : « Cette démarche était en quelque sorte normale si on considère que l'oracle de Delphes était le légitime successeur d'un ancien oracle ayant son siège à Sardes ou, rappelons-le, avait régné Omphale à l'époque d'Héraclès » (p. 213). Ici nous avons été surpris que l'auteur ne pousse pas plus loin l'examen des correspondances symboliques. En effet, Héraclès, « délivré » de son esclavage par Omphale, l'épousa ; et l'on rapporte qu'ayant revêtu la robe de la reine, il filait la laine à ses pieds, tandis qu'Omphale, couverte de la peau du lion de Némée, brandissait la massue du héros. Nous avons là un exemple particulièrement parlant d'« échange hiérogamique » : l'accès à l'omphalos (c'est-à-dire au centre) implique immédiatement la « résolution des oppositions » symbolisée ici par le mariage sacré, comme elle peut l'être ailleurs par le *Rébis* hermétique. Il faut noter aussi que la quenouille (tenue de la main gauche) et la massue (tenue de la main droite) sont l'une et l'autre des symboles axiaux qui jouent, vis-à-vis du couple Héraclès-Omphale, le même rôle que les deux arbres qui flanquent l'omphalos délien et que les croix des deux larrons de part et d'autre de la croix du Christ.

Mais on n'en finirait pas à relever tous les détails qui aiguisent l'intérêt de tout lecteur un peu familier avec la science du symbolisme. Nous lisons par exemple : « Les Grecs semblent avoir considéré (et en cela aussi les Romains les imitèrent) que l'occupation d'un pays impliquait d'abord la prise de possession des points remarquables où les lignes zodiacales coupaient les côtes ». Il est d'ailleurs probable que beaucoup d'autres peuples (peut-être tous les peuples anciens) agissaient de même ; et cette façon d'agir s'est parfois poursuivie jusqu'en plein moyen âge. Guénon, après Coomaraswamy, a parlé d'un ancien texte islandais exposant les règles de la « prise de possession de la terre ». M. Richer expose très heureusement « le sens mystique profond » de telles façons d'agir, qui constituent une « immense œuvre collective, poursuivie durant deux millénaires par des peuples théocratiquement gouvernés : il s'agissait de diviniser la surface de la terre occupée par les hommes, de la

rendre semblable au ciel, d'en faire en somme un immense *mandala* » (p. 213).

Ça et là dans son ouvrage, l'auteur fait allusion à « la persistance à travers les siècles de la religion préhistorique » — il serait peut-être plus exact de dire : de la Tradition primordiale. Il explique, par des arguments qui nous semblent convaincants, l'emplacement des alignements de Carnac et le nom du golfe du Lion ; il pense que Glastonbury et Stonenhenge correspondent à l'enceinte et au temple des Hyperboréens dont Diodore de Sicile nous a laissé la description. Mais on pourrait se demander si les thèses de l'auteur s'appliquent aussi en dehors du monde « polythéiste », et si Jérusalem, ce centre commun aux trois « aspects » de la tradition monothéiste, est elle aussi en rapports linéaires avec les centres religieux de la « Gentilité ». En prolongeant l'axe qui joint Jérusalem à Delphes, on arrive à Mediolanum (Saint-Benoit-sur-Loire), qui était l'omphalos des Gaules. Ainsi donc, les centres spirituels des trois grandes traditions (celtique, hellénique et judéo-chrétienne) qui sont à l'origine de la civilisation occidentale traditionnelle se trouvent sur le même axe. Une telle constatation revêt évidemment une grande importance.

M. Richer, parmi les nombreuses conclusions que ses découvertes l'ont amené à tirer, remarque : « On est obligé de conclure que, même si les anciens ne possédaient pas de très bonnes cartes, ils avaient une idée précise et exacte de la configuration des côtes et des positions respectives des caps et des îles ». Guénon (*op. cit.*, p. 160) allait beaucoup plus loin et il pensait que les Anciens « devaient connaître avec précision les véritables dimensions de la sphères terrestre ». Il mentionnait que, pour Xavier Guichart, « les connaissances possédées par les géographes de l'antiquité classique, tels que Strabon et Ptolémée, loin d'être le résultat de leurs propres découvertes, ne représentaient que les restes d'une science beaucoup plus ancienne, voire même préhistorique, dont la plus grande partie était alors perdue ».

Guichart avait aussi insisté sur les « jalons de distance » qu'on peut repérer sur les « itinéraires alésiens », où ils sont disposés à des intervalles fixes dont la mesure est en rapport avec le stade grec, le mille romain et la lieue gauloise (cf. Guénon, *op. cit.*, p. 160). C'est là une question des plus importantes. En effet, cette régularité dans les distances, qui exprime une sorte de rythme spacial, devrait jouer dans la géographie sacrée absolument le même rôle que les rythmes temporels, exprimés par la doctrine des cycles, jouent dans l'histoire traditionnelle. La géographie sacrée, basée (comme l'astrologie et l'alchimie) sur le symbolisme, doit être comme celui-ci une « science exacte ». Il serait bien utile que des recherches suivies soient effectuées sur un tel sujet. Les recherches que Guichart avait poursuivies durant toute son existence « dans la joie, nous dit-il,

de découvertes inattendues » ne pourraient-elles pas être confrontées avec le grand nombre de faits établis par M. Richer ? Ce dernier écrit en conclusion de son ouvrage : « Du jour où les spécialistes prendront la peine de nous lire, on verra les exemples se multiplier, et bien des textes obscurs, bien des récits légendaires deviendront relativement clairs ».

Certains des « jalons de distance » repérés par Guichart portent encore aujourd'hui des noms tels que Millières, Myon, etc., qui évoquent l'idée de « milieu ». Il en est de même pour la Milid des Hittites et la Médiolanum des Gaulois. D'autre part, Tolède, que M. Richer rencontre sur l'un de ses axes principaux, fait penser à Thulé ; et ne pourrait-on pas aussi rapprocher de ce dernier mot ceux de Délos et de Delphes ? Thulé et Délos sont l'une et l'autre des « centres » et des « terres de stabilité », avec cette différence que Délos, centre d'une tradition « dérivée », fut d'abord une île errante avant d'être « stabilisée » au centre des Cyclades. Pour le dire en passant, le symbolisme de Latone qui, sur le point d'accoucher, est poursuivie par le serpent Python et doit se réfugier sur Délos où elle met au monde Diane (la lune) et Apollon (le soleil) est bien proche de celui de la Femme de l'Apocalypse « vêtue du soleil » et dressée sur la lune, qui « crie dans les douleurs de l'enfantement », met au monde un enfant mâle et, poursuivie par le « Dragon roux », doit se réfugier au désert. Dans les deux cas, il s'agit de la manifestation « dans la douleur » d'une nouvelle tradition, particulière dans le mythe grec, universelle dans le symbolisme apocalyptique. Et si l'on objectait que saint Bernard assimile formellement la *Mulier amicta sole* à la Vierge Marie, il serait facile de répondre que cela ne fait que confirmer l'interprétation donnée plus haut : il est bien connu en effet que, dans la liturgie catholique, Marie est constamment identifiée avec la Sagesse éternelle.

M. Richer annonce quatre livres en préparation, traitant de la décoration des vases grecs, de la symbolique des monuments funéraires, de l'histoire du calendrier et de la géographie sacrée du monde romain. Il se félicite que ses découvertes aient déjà attiré l'attention de nombreux chercheurs et peut-être éveillé certaines vocations. Voilà une excellente nouvelle. Car si M. Richer fait école, non seulement il nous aura révélé une Grèce plus profonde et surtout beaucoup plus « authentique » que celle qui fit l'enchantement des humanistes de la Renaissance, — mais encore il aura jeté les fondements nécessaires à la « résurgence » de cette science traditionnelle « perdue » : la géographie sacrée, dont Xavier Guichart avait entrevu l'existence, mais sans oser l'appeler par son nom. Une telle résurgence ne serait-elle pas un « signe des temps », heureux et « faste » celui-là, à côté de tant de signes néfastes ? Il est dit qu'à la fin du cycle, tout ce qui avait été perdu sera retrouvé. Nous souhaitons

que les « dieux géomètres » continuent à guider les recherches de M. Jean Richer.

Denys ROMAN.

Sheila Ostrander et Lynn Schroeder, *Fantastiques recherches parapsychiques en URSS.* trad. Anne Owens et Raymond Oleina (Ed. Robert Laffont).

Les auteurs de ce copieux ouvrage, deux Américaines, faisaient partie de la Société américaine de recherches psychiques. A ce titre, et compte tenu de leurs travaux antérieurs dans ce domaine, elles furent invitées en 1967 à assister à la conférence sur l'E.S.P. qui se tenait à Moscou. Elles acceptèrent et, après avoir participé aux travaux des savants soviétiques présents à cette conférence, elles continuèrent leurs investigations à travers la Russie, la Tchécoslovaquie et la Bulgarie, ce qui leur permit de rentrer aux U.S.A. avec une importante documentation, dont l'ouvrage ci-dessus est le résumé. (L'abréviation E.S.P. : Etra Sensory Perception, ou Perception extra sensorielle, est utilisée couramment tout au long de ce livre).

Certains des faits qui sont rapportées par les deux voyageuses sont connus, et cela depuis longtemps, dans le monde occidental, notamment les phénomènes de voyance, de télépathie, d'hypnose ou de médiumnité. (Rappelons, pour mémoire, les travaux de l'Ecole des Sciences hermétiques de Papus aux débuts de l'actuel XXe siècle). Mais, à vrai dire, l'intérêt de la relation de voyages des deux parapsychologues américaines est ailleurs.

Ce qui parait fort curieux, en effet, sinon inquiétant, c'est l'intérêt que l'Etat soviétique, aussi bien que les gouvernements bulgare et tchécoslovaque, porte à ce genre d'études que la science officielle des états occidentaux a toujours considéré avec dédain, sinon avec mépris. Un exemple : en Bulgarie, la voyante aveugle Vanga Dimitrova, aussi célèbre dans les Balkans que Jeanne Dixon aux U.S.A., a été prise en charge par l'Etat qui lui alloue des appointements mensuels d'environ mille francs, et lui fournit un secrétariat chargé de la correspondance, de la fixation des rendez-vous, et aussi... de la perception, pour le Trésor public, du montant des consultations. Je citerai également les « générateurs psychotroniques » de l'ingénieur tchèque Robert Pavlita dont les travaux ont été suivis avec intérêt par des savants de Tchécoslovaquie et même d'U.R.S.S. Je ne m'étendrai d'ailleurs pas davantage sur les faits réellement curieux qui sont relatés dans cet ouvrage, car mon propos est ailleurs : où cela peut-il nous conduire ?

A ce sujet, une première remarque s'impose : c'est que toutes les observations, toutes les expériences, toutes les recherches qui sont relatées par les deux Américaines ont été entreprises par des savants modernes, dans l'esprit et

avec les méthodes de la science moderne. Or, celle-ci, c'est essentiellement une science d'apprenti-sorcier qui expérimente à l'aveuglette, sans se préoccuper des conséquences ultérieures de ses découvertes, lesquelles conséquences ont abouti à l'actuelle pollution de la planète tout entière, océans y compris. Et l'on peut se demander légitimement si l'exploration du monde parapsychique, autrement dit du domaine subtil, n'aboutira pas, pareillement, à une nouvelle pollution, d'un autre genre certes, mais bien plus dangereuse que celle qu'on déplore aujourd'hui.

Gaston GEORGEL.

L'évolution, fruit d'une illusion scientifique par Guy Berthault.

Dans ce petit opuscule, l'auteur nous apprend que des travaux récents (1970 à 1972) remettent en cause la statigraphie, qui était l'une des bases de l'évolutionnisme : Les couches superposées d'un même faciès seraient contemporaines, et il en serait de même pour leurs fossiles. Ceux-ci étant contemporains, la théorie de l'évolution s'évanouit. — A cette remarque il faut ajouter cette autre du Prof. Louis Bounoure : « Les espèces sont fixes » °

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

Daedalus, revue trimestrielle, organe de l'Académie américaine des arts et des sciences (7 Linden Street, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 02138), a consacré un numéro spécial, vol. 101, n° 2 (Printemps 1972) à « L'Intellectuel et la Tradition ». Le problème dont traite ce recueil d'importantes études peut sembler quelque peu artificiel au départ, surtout au lecteur avisé des *Etudes Traditionnelles*. Précisons : la préface nous indique qu'il n'est pas rigoureusement exact de concevoir toute véritable intellectualité comme ayant une base profondément traditionnelle ; l'usage « conventionnel », nous dit-on, exige la description de l'intellectuel comme un esprit rebelle ou critique, adversaire (en acte ou en puissance) de l'ordre établi ; le voir autrement que comme iconoclaste ou hérétique, insister sur son importance en tant que transmetteur d'une tradition, c'est le présenter dans un rôle insolite. C'est ce rôle, cependant, que les divers collaborateurs ont examiné et valorisé dans ce volume.

Dans un préambule bien raisonné, le rédacteur-préfacier S.R. Graubard observe que les études ici réunies nient implicitement, mais parfois aussi de manière bien explicite, la distinction « artificielle » entre l'intellectuel dans une société « pré-moderne » ou « traditionnelle » et celui qui agit dans une société « moderne ». Ce n'est donc pas gratuitement que le volume est consacré en grande partie à une intellectualité éloignée de la sphère occidentale ; l'effort a été de « lier les conditions de vie intellectuelle d'une période antérieure à celles qui règnent aujourd'hui » (p.v.). C'est sous ce point de vue que sont réunies ici les études de S.N. Eisenstadt et de E. Shils (au titre de considérations préliminaires), de F. Wakeman (sur le rôle de l'intellectuel dans la Chine des périodes Ming et Ch'ing), de B.I. Schwartz (sur les limites que peut impliquer la notion de « Tradition contre modernité » et sur le cas des intellectuels chinois, de R.N. Bellah (sur l'intellectuel et la société au Japon), de M. Confino (sur l'intellectuel et les traditions intellectuelles en Russie aux dix-huitième et dix-neuvième siècles), et de T.F. O'Dea (sur le rôle de l'intellectuel dans la tradition catholique). Arrêtons-nous, à titre d'exemple, à l'étude de F. Wakeman (professeur d'histoire chinoise à l'Université de Californie, Berkeley), qui examine l'élite intellectuelle de la Chine des Ming (1366-1644) et des Ch'ing (1644-1911). Ces deux périodes, et la première en particulier, représentaient une dernière tentative de maintenir une identité intellectuelle chinoise remontant à une autorité traditionnelle. Du quiétisme qui caractérisait l'élite intellectuelle des Ming, à l'activisme développé

à l'Académie de Tung-lin (fondée en 1604), Wakeman retrace le besoin d'une autonomie intellectuelle en Chine. Après la défaite infligée au pays par le Japon en 1895, l'élite intellectuelle chinoise se consacre, non au recueillement philosophique, mais à la sauvegarde de l'autonomie de son pays dans un cadre traditionnel. Cette élite jouit d'une influence considérable, influence qu'elle devait perdre à mesure que la « dictature démocratique » des années cinquante subordonnait toute autorité traditionnelle à la volonté populaire ; les conséquences pour cette élite étaient sévères : repliement sur soi et aliénation politique. Le cas de la Chine rappelle à maints égards celui de l'Occident.

Il serait utile de s'arrêter brièvement aux considérations générales abordées dans ce volume afin de signaler l'état présent de ce genre de recherches aux Etats-Unis. E. Shils, que nous avons mentionné plus haut, professeur de sociologie à l'Université de Chicago, était déjà l'auteur d'un volume sur la position de l'intellectuel entre tradition et modernité, *The Intellectuel Between Tradition and Modernity* (La Haye, 1961). Sa contribution à *Daedalus* (« Intellectuels, Tradition, and the Traditions of Intellectuals : Some Preliminary Considerations ») traite, au niveau théorique, de la production intellectuelle dans ses rapports avec la tradition. L'auteur conçoit trois catégories d'intellectuels : la productive, la reproductive, et la réceptive ; il s'intéresse surtout aux deux premières catégories, c'est-à-dire aux esprits créateurs de l'œuvre intellectuelle, et à ceux qui l'interprètent et la transmettent. Ces deux activités intellectuelles peuvent coexister dans un même esprit : recevoir, transmettre, créer, sont au fond des aspects d'une même activité, et dépendent de ce que l'auteur appelle une tradition ; c'est en fait à la lumière de cette tradition que toute œuvre proprement intellectuelle se développe et se transmet. Par « tradition intellectuelle », Shils entend « une série ou un modèle (*pattern*) de croyances, de conceptions de forme, de séries d'usages symboliques, de règlement intérieur, qui sont liés unilatéralement de façon répétitive dans le temps » (p. 23). Cette définition pourrait à la rigueur se laisser interpréter, bien que là — comme dans l'ensemble des études de ce recueil — l'origine non humaine de tout ce qui est traditionnel n'y soit pas clairement comprise, et que le côté métaphysique de l'intellectualité véritablement traditionnelle y semble encore moins sous-entendu ; mais l'auteur a, en fait, plutôt une conception « technocratique » de la « tradition » et consent en même temps au rôle antitraditionnel de l'intellectualité moderne. Il note la présence de ce qu'il appelle « des traditions intellectuelles secondaires », ayant affaire également à « l'autorité », et qu'il désigne par les étiquettes « populisme », « nationalisme », « scientisme », « égalitarisme », « individualisme », et « progressisme ». — L'auteur croit reconnaître en outre les différences qui séparent certaines civilisations. Il observe par exemple que les pays d'Islam « ont

des traditions intellectuelles qui sont plus ou moins séparées et distinctes de celles de l'Occident moderne ».

Cette affirmation est certainement valable, quoique l'auteur n'y apporte aucune précision (quelles « traditions intellectuelles » ? et pourquoi séparation approximative, puisqu'il s'agit d'autorité *traditionnelle* ?) Les catégories de différenciation deviennent moins vagues (et malheureusement moins acceptables) quand l'auteur déclare que les pays d'Afrique noire, « dans la mesure où ils ne sont ni islamiques ni chrétiens, diffèrent des pays d'Amérique Latine et d'Asie par leur manque d'une tradition intellectuelle écrite et indigène, et par leur exiguïté et leur pauvreté ». Loin de prétendre seulement à l'hypothèse, cependant, la conclusion de l'auteur est que malgré les « différences » qui séparent ces continents, ils partagent actuellement certaines caractéristiques. « Ils sont devenus, à divers degrés, les provinces intellectuelles de la métropole occidentale ». (« They have acquired in varying degrees systems of intellectual traditions derived from contact with or in emulation of the Western intellectuel metropolis », p. 33). Basée exclusivement sur une idéologie technocratique (dont les composants sont énumérés plus haut), cette conclusion est complètement injuste dans un cadre proprement traditionnel. Elle révèle seulement aux dernières lignes la véritable optique de l'étude en question, et ne fait que souligner à quel point Guénon avait raison d'insister sur le sens véritable des mots, comme, d'autre part, sur l'importance de « garder la part de l'inexprimable », en tout ce qui concerne l'autorité traditionnelle. Cette étude ne fait que justifier, en somme, la critique de Guénon dans son ouvrage révélateur sur le règne de la quantité : « Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement anti-traditionnelle. » (1)

L'absence totale de référence à l'œuvre de Guénon dans ces pages, l'aspect tout catégorique et partial de la plupart des articles, ce sont des lacunes qui devront être comblées dans des études ultérieures. Toutefois, ce volume contient des indications certaines que le problème de l'intellectuel et de l'autorité traditionnelle commence à se poser aux Etats-Unis.

Gabriel Asfar.

(1) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (Gallimard, 1945), p. 208.

Dans *Renaissance Traditionnelle* de janvier 1973, nous trouvons un long article de M. Pierre Chevallier sur la mise en accusation, en 1870-71, du roi Guillaume de Prusse et du Kronprinz Frédéric par les Maçons parisiens. L'auteur reproduit les pièces essentielles de cette incroyable affaire, due à une série « d'initiatives très discutables, tant du point de vue de la régularité maçonnique que de leur effet pratique ». La première de ces initiatives fut prise par la Loge « Henri IV » de Paris dès septembre 1870, alors que les Allemands achevaient d'investir la capitale. Le Conseil de l'Ordre du Grand Orient, d'abord très réticent et même opposé à des propositions qu'il estimait manquer de réalisme, ne put empêcher que l'idée de la Loge « Henri IV » ne fit son chemin : elle fut reprise par « Les Trinosophes » de Bercy et par d'autres ateliers. Il est presque incroyable qu'on ait pu proposer à des Maçons, même égarés par la douleur patriotique, « de prononcer une condamnation à mort contre Guillaume et son fils, proposition que le Frère Benoit, Vénérable de la Loge (française) « Les Philadelphes » de Londres, dit pouvoir se charger de faire exécuter ».

On comprend le commentaire sévère de M. Chevallier pour de telles aberrations qui, il faut le dire, ne furent pas le fait de la généralité des Maçons français et furent même désavouées par beaucoup d'entre eux. Malheureusement, les « citations à comparoir » lancées par dix Loges parisiennes contre les Frères Guillaume de Prusse et Frédéric de Hohenzollern, accusés de forfaiture maçonnique, avaient été transportées par ballons hors de Paris et disséminées dans le monde. Il est inutile de dire que la réaction des Obédiences étrangères ne fut pas celle qu'escomptaient les auteurs de l'initiative. Bien entendu, dès février 1871, les trois Grandes Loges de Prusse informaient le Grand Orient qu'elles cessaient toutes relations avec lui. Elles furent imitées par la Grande Loge « Au Soleil Levant » de Bayreuth, puis par les autres Obédiences allemandes (assez nombreuses, en raison de la structure politique encore « féodale » des pays germaniques). Les Maçons anglais furent également très défavorables. L'auteur ne manque pas de rappeler que les imprudences françaises et leurs répercutions internationales furent en quelque sorte le prologue de la grande rupture qui, six ans plus tard, devait séparer la Maçonnerie française de la plupart des Obédiences étrangères.

Quand on pense à l'animosité des Frères français de la fin du siècle dernier contre leurs Frères allemands, il est amusant de rappeler que vers la même époque certains antimaçons prétendaient que la devise de l'Ordre était : « P.L.R.D.P. », ce qui signifie, paraît-il : « Pour le roi de Prusse » !

Dans le même numéro, suite de l'article de Mme Françoise des Ligneris sur Stanislas de Guaïta; nous y trouvons d'intéressants détails sur les relations que ce dernier entretint, lors de son arrivée à Paris, avec les principaux dirigeants du mouvement occultiste, et notamment avec Victor-Emile Michelet (dont on rappelle l'œuvre capitale : *Les Compagnons de la Hiérophanie*) et avec Paul Sédir.

***

Dans la même revue, numéro d'avril 1973, nous avons remarqué un excellent article sur le sablier, par M. Jean Norbua. L'auteur a surtout insisté sur le caractère de symbole cyclique qui, en effet, est essentiel au sablier, en tant qu'il figure l'écoulement du temps. « Le « monde, dit-il, évolue selon des lois cycliques : ce fait est « bien connu des historiens, des physiciens, des astrono- « mes, des biologistes... mais tous ces savants n'appliquent « ces lois qu'à des phénomènes parcellaires, et le cloi- « sonnement systématique des sciences modernes les em- « pêche de prendre en considération une loi globale de « l'évolution cyclique de la Manifestation ». Se référant à maintes reprises à René Guénon dont il semble avoir fait une étude sérieuse, l'auteur aborde différents points qui pourraient donner lieu à des développements intéressants. Il souligne, par exemple, que dans l'initiation maçonnique la « descente aux Enfers » n'occupe qu'un temps très bref, alors que dans la *Divine Comédie* cette descente occupe le tiers du poème. M. Norbua n'a pas manqué de rappeler le sablier qui figure dans la *Melencolia* d'Albert Dürer. Et il signale également que de nos jours quelques historiens ont pour ainsi dire vaguement « pressenti » l'existence d'une loi des cycles, et que tous les observateurs, depuis Daniel Halévy, ont remarqué « la prodi- « gieuse accélération de l'histoire que nous constatons « depuis quelques siècles, qui s'accentue toujours, et qui « s'accentuera encore jusqu'à l'anéantissement final et la « naissance du nouvel âge d'or ».

L'auteur interprète aussi très justement la nécessité de retourner le sablier pour l'utiliser à nouveau une fois son contenu écoulé. Et, passant du symbolisme macrocosmique au symbolisme microcosmique, il évoque la signification profonde de la « conversion », qui est étymologiquement un retournement. La « porte étroite » évangélique est bien entendu rappelée et assimilée à l'étranglement situé au centre du sablier et qui en relie les deux parties. « Le passage du sable d'un compartiment dans « l'autre est à mettre en rapport analogique avec le pas- « sage du monde d'un état à un autre », et aussi, corrélativement, au passage d'un être d'un état à un autre : ce qui justifie pleinement l'usage d'un tel symbole dans les rites d'initiation.

L'auteur fait aussi des rapprochements avec la « putréfaction » alchimique, et il note : « Dans le langage du « blason, un champ noir est d'ailleurs dit de sable. Gué- « non comparait l'œuvre au noir des alchimistes au grain « de blé d'Eleusis et à la nuit obscure des mystiques ».

Dans cet article qu'on lit avec beaucoup de plaisir et d'intérêt, nous avons cependant observé une « erreur »

trop importante pour qu'on n'attire pas sur elle l'attention de l'auteur. La Possibilité universelle n'est pas « indéfinie » : elle est rigoureusement infinie, car elle n'est pas autre chose que l'aspect féminin de la Divinité. Mais peut-être l'« erreur » que nous relevons n'est-elle qu'une coquille d'impression.

Parce que le symbolisme est une science exacte, il est toujours bon de ramener les grands symboles à leur schéma géométrique. La coupe longitudinale du sablier donne deux triangles isocèles opposés par leurs sommets. Le sablier est donc essentiellement un symbole double, et comme tel le double sens des symboles y est particulièrement manifeste. C'est pourquoi dans le Tableau de la chambre de réflection, le sablier est placé entre le coq chantant et le *caput mortui*. On remarquera aussi que le double triangle est également le schéma de la double hache, autre symbole de vie et de mort ; et l'on pourrait faire encore bien d'autres rapprochements, par exemple avec le sceau de Salomon, où les deux triangles ne sont plus opposés, mais entrelacés pour symboliser l'Harmonie universelle du Macrocosme.

Dans le même numéro, Mme Françoise de Ligneris, continuant à passer en revue les amis de Stanislas de Guaïta, donne cette fois des précisions sur l'abbé Roca : « Ce prêtre estimait que l'humanité est sortie de l'enfan« ce et sur le point de conquérir par la science son éman« cipation. Il rêvait d'élargir et d'approfondir l'enseigne« ment du catholicisme... Les finalités sociales du chris« tianisme n'étaient, selon lui, pas encore comprises. Il « fallait que le christianisme... s'adaptât aux aspirations « et aux besoins des sociétés enfin sorties de l'enfance... « La tâche des prêtres [devrait être] d'instaurer le règne « de la justice sur terre, au lieu de se résigner à le situer « dans l'au-delà ». L'auteur n'a pas de peine à démontrer combien ces idées de l'abbé Roca sont aujourd'hui en faveur dans les hautes sphères de l'Eglise catholique.

Notons enfin les notes de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage, et notamment sur la corporation des Couvreurs. Particulièrement à retenir sont les détails donnés sur le symbolisme de l'abeille (dont l'image est représentée sur l'écharpe des « Mères » compagnonniques). L'auteur rappelle la multiplicité des significations traditionnelles de l'abeille, symbole solaire et surtout symbole de résurrection dans les civilisations les plus diverses : égyptienne, grecque, celtique, chrétienne, etc. Il mentionne en particulier la tradition selon laquelle Pythagore se nourrissait exclusivement de miel. Il faut voir là sans doute une allusion au fait que le miel était un « substitut » de l'ambroisie, la nourriture d'immortalité. M. Lindien signale aussi que saint Bernard « fait de l'abeille le symbole de l'Esprit divin ». C'est sans doute pour cette raison que l'abbé de Clairvaux est désigné, parmi les grands théologiens du moyen âge, comme le *Doctor mellifluus*, le docteur d'où ruisselle le miel.

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 9-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE SEPTEMBRE — OCTOBRE 1973 No 439

REMARQUES SUR LA SOUNNA

Au « Livre » (*Kitâb*) de Dieu se joint la « Pratique » (*Sunnah*) du Prophète ; il est vrai que le Koran lui-même parle de la Sounna d'*Allâh* en entendant par là les principes d'action de Dieu à l'égard des hommes, mais la tradition a réservé ce mot aux façons d'agir, habitudes ou exemples de Mohammed. Ces précédents constituent la norme, à tous les niveaux, de la vie musulmane.

La Sounna comporte plusieurs dimensions : une physique, une morale, une sociale, une spirituelle, et d'autres encore. Font partie de la dimension physique les règles de bienséance qui résultent de la nature des choses : par exemple, ne pas engager de conversation intense pendant les repas ni *a fortiori* parler en mangeant ; se rincer la bouche après avoir mangé ou bu, ne pas manger de l'ail, observer toutes les règles de propreté. Font également partie de cette Sounna les règles vestimentaires : se couvrir la tête, porter un turban quand c'est possible mais ne porter ni soie ni or, — ceci pour les hommes, — laisser les souliers à la porte, et ainsi de suite. D'autres règles exigent qu'hommes et femmes ne se mêlent pas dans les assemblées, ou qu'une femme ne préside pas la prière devant des hommes ; certains prétendent qu'elle ne peut pas même le faire devant d'autres femmes, ou qu'elle ne peut pas psalmodier le Koran, mais ces deux opinions sont démenties par des précédents traditionnels. Il y a enfin les gestes islamiques élémentaires que tout Musulman connaît : façons de se saluer, de remercier, et ainsi de suite. Inutile d'ajouter que la plupart de ces règles ne souffrent aucune exception en quelque circonstance que ce soit.

Il y a aussi, et même avant tout dans la hiérarchie des valeurs, la Sounna spirituelle, concernant le « souvenir de Dieu » (*dhikr*) et les principes du « voyage »

(*sulûk*) ; cette Sounna est fort parcimonieuse en ce qu'elle a de vraiment essentiel. En somme, elle contient toutes les traditions ayant trait aux rapports entre Dieu et l'homme ; ces rapports sont séparatifs ou unitifs, exclusifs ou inclusifs, distinctifs ou participatifs. De cette Sounna spirituelle, il faut distinguer rigoureusement un autre domaine, bien qu'il paraisse parfois se confondre avec elle : à savoir la Sounna morale, qui concerne avant tout le domaine fort complexe des rapports sociaux avec toutes leurs concomitances psychologiques et symbolistes. Malgré certaines coïncidences évidentes, cette dimension n'entre pas dans l'ésotérisme au sens propre du mot ; elle ne saurait en effet relever — sauf abus de langage — de la perspective sapientielle, car elle est de toute évidence étrangère à la contemplation des essences et à la concentration sur l'unique Réel. Cette Sounna moyenne est au contraire largement solidaire de la perspective spécifiquement dévotionnelle ou obédientielle, elle est par conséquent exotérique, d'où son allure volontariste et individualiste ; le fait que certains de ses éléments se contredisent indique du reste que l'homme peut et doit faire son choix.

Ce que le « pauvre », le *faqîr*, retiendra de cette Sounna, ce sera, non pas tant les façons d'agir que les intentions qui leur sont inhérentes, c'est-à-dire les attitudes spirituelles et les vertus, lesquelles relèvent de la *Fitrah* (1) : de la perfection primitive de l'homme, et par là de la nature normative (*uswah*) du Prophète. Tout homme doit posséder la vertu de générosité, car celle-ci fait partie de sa nature théomorphe ; mais la générosité de l'âme est une chose, et tel geste de générosité caractéristique du monde bédouin en est une autre. On nous dira sans doute que tout geste est un symbole ; nous sommes d'accord à deux conditions expresses : premièrement, que le geste ne soit pas le fait d'un automatisme conventionnel, et insensible à l'absurdité éventuelle des résultats ; et deuxièmement, que le geste ne véhicule ni n'entretienne un sentimentalisme religieux incompatible avec la perspective de l'intellect et de l'Essence.

(1) La nature primordiale de l'homme, correspondant à l'« âge d'or ».

Fondamentalement, la Sounna morale ou sociale est une adéquation directe ou indirecte de la volonté à la norme humaine ; son but est d'actualiser, non de limiter, notre nature horizontale positive ; mais comme elle s'adresse à tous, elle véhicule forcément des éléments limitatifs au point de vue de la perfection verticale. Ce caractère horizontal et collectif d'une certaine Sounna implique par la force des choses qu'elle est une sorte de *mâyâ* ou d'*upâya* (1), ce qui signifie qu'elle est à la fois un support et un obstacle et qu'elle peut même devenir un véritable *shirk* (2), non pour le vulgaire sans doute, mais pour le *sâlik* (3). La Sounna moyenne empêche l'homme ordinaire d'être un fauve et de perdre son âme ; mais elle peut également empêcher l'homme d'élite de dépasser les formes et de réaliser l'Essence. La Sounna moyenne peut favoriser la réalisation verticale comme elle peut retenir l'homme dans la dimension horizontale ; elle est à la fois un facteur d'équilibre et de pesanteur. Elle favorise l'ascension, mais ne la conditionne pas ; elle ne contribue au conditionnement de l'ascension que par ses contenus intrinsèques et informels qui, précisément, sont indépendants en principe des attitudes formelles.

Au point de vue de la *Religio Perennis*, la question de la Sounna implique un problème fort délicat du fait que l'accentuation de la Sounna moyenne et sociale est solidaire d'un psychisme religieux particulier, lequel par définition exclut d'autres psychismes religieux également possibles et forge, comme eux, une mentalité particulière, et non essentielle — de toute évidence — à la gnose islamique. Abstraction faite de cet aspect des choses, il ne faut pas perdre de vue que le Prophète, comme tout homme, a été obligé d'accomplir une multitude d'actes durant sa vie, et qu'il les a forcément accomplis de telle manière et non de telle autre, et même de diverses manières suivant les circonstances extérieures ou intérieures ; il entendait bien servir de modèle global, mais il n'a pas toujours spécifié que tel acte ait la portée d'une pres-

(1) Un « mirage salvateur », selon le *Mahâyâna*.

(2) Une « association » d'autre chose à Dieu.

(3) Le « voyageur » spirituel.

cription proprement dite. En outre, le Prophète a donné des enseignements différents pour des hommes différents, sans être responsable du fait que les Compagnons — diversement doués — transmirent plus tard tout ce qu'ils avaient vu et entendu, et qu'ils le firent parfois de façon divergente, suivant les observations ou accentuations individuelles. La conclusion à en tirer est que tout élément de Sounna ne s'impose pas de la même manière ni avec la même certitude, et que dans bien des cas l'enseignement porte sur l'intention plutôt que sur la forme.

Quoi qu'il en soit, il est une vérité fondamentale qu'il convient de ne pas perdre de vue : à savoir que le plan des actions est en soi tout humain et que l'insistance sur une multitude de formes d'action d'un style forcément particulier constitue un *karma-yoga* (1) absorbant qui, lui, est sans rapport avec la voie du discernement métaphysique et de la concentration sur l'Essentiel. Il y a dans la personne du Prophète du simple et du complexe, et il y a chez les hommes diverses vocations ; le Prophète personnifie nécessairement un climat religieux — donc humain — d'un caractère particulier, mais il personnifie également et sous un autre rapport la Vérité en soi et la Voie comme telle. Il est une imitation du Prophète fondée sur l'illusion religieuse qu'il est intrinsèquement meilleur que tous les autres Prophètes, y compris Jésus, et il est une autre imitation du Prophète fondée sur la qualité prophétique en soi, c'est-à-dire sur la perfection du Logos devenu homme ; et cette imitation est forcément plus vraie, plus profonde et partant moins formaliste que la première, elle est pointée moins sur les actes extérieurs que sur les reflets des Noms divins dans l'âme du Logos humain. Niffari, qui incarne l'ésotérisme proprement dit et non un pré-ésotérisme volontariste et encore largement exotériste, a porté le témoignage suivant : « Allâh m'a dit : Formule ta demande en Me disant : Seigneur, comment dois-je m'attacher fermement à Toi en sorte qu'au jour de mon Jugement Tu ne me punisses pas ni ne détournes Ta Face de moi ? Alors Moi (*Allâh*), Je te répondrai en disant : Attache-toi

(1) Une voie d'action.

à la Sounna dans ta doctrine et ta pratique extérieures, et attache-toi en ton âme intérieure à la Gnose que Je t'ai donnée ; et sache que, quand Je Me fais connaître à toi, Je ne veux accepter de toi rien de la Sounna, excepté ce que Ma Gnose t'apporte, car tu es un de ceux à qui Je parle ; tu M'entends et tu sais que tu M'entends, et tu vois que Je suis la source de toutes choses. » Le commentateur de ce passage fait remarquer que la Sounna a une portée générale et qu'elle ne fait pas de distinction entre les chercheurs de la récompense créée et les chercheurs de l'Essence, et qu'elle contient ce dont chaque personne peut avoir besoin. Une autre parole de Niffarî : « Et Il me dit : Ma Révélation exotérique (*zhâhirî*) n'étaie pas Ma Révélation ésotérique (*bâtinî*) ». Et une autre encore, d'un symbolisme abrupt qu'il faut comprendre : « Les bonnes actions de l'homme pieux sont les mauvaises actions des privilégiés d'*Allâh* ». Ce qui indique le plus clairement possible la relativité de certains éléments de la Sounna et la relativité du culte de la Sounna moyenne.

***

L'*adab* — la politesse traditionnelle — est en fait un secteur particulièrement problématique de la Sounna, et cela à cause de deux facteurs, à savoir l'interprétation étroite et la convention aveugle. L'*adab* peut devenir, en s'aplatissant, un formalisme coupé de ses intentions profondes, au point que les attitudes formelles supplantent les vertus intrinsèques qui sont leur raison d'être ; un *adab* mal compris peut donner lieu à la dissimulation, à la susceptibilité, au mensonge, à l'infantilisme ; sous prétexte qu'il ne faut ni contredire un interlocuteur ni lui dire quelque chose de désagréable, on le laisse dans une erreur préjudiciable ou on omet de lui communiquer une information nécessaire, ou on lui inflige par amabilité des situations pour le moins indésirables, et ainsi de suite. Quoi qu'il en soit, il importe de savoir — et de comprendre — que l'*adab* même bien compris a des limites : ainsi, la tradition recommande de couvrir la faute d'un frère musulman, s'il n'en résulte pas de dommages pour la collectivité, mais elle prescrit de réprimander ce frère en privé,

sans égard pour l'*adab*, s'il y a quelque chance que la réprimande soit acceptée ; de même, l'*adab* ne doit pas empêcher de dénoncer en public des fautes et des erreurs qui risquent de contaminer autrui. En ce qui concerne la relativité de l'*adab*, rappelons ici que le Sheikh Darqâwî et d'autres ont parfois obligé leurs disciples de rompre certaines règles, sans aller toutefois à l'encontre de la Loi, la *sharî'ah* ; il ne s'agit pas, dans ce cas, de la voie des *Malâmatiyah*, qui recherchaient leur propre humiliation, mais simplement du principe de la « rupture des habitudes » en vue de la « sincérité » (*çidq*) et de la « pauvreté » (*faqr*) devant Dieu.

En ce qui concerne une certaine Sounna en général, on peut se référer à cette parole du Sheikh Darqâwî, rapportée par Ibn Ajîbah : « La recherche systématique des actes méritoires et la multiplication des pratiques surérogatoires sont des habitudes parmi les autres ; elles éparpillent le cœur. Que le disciple s'en tienne donc à un seul *dhikr*, à une seule action, chacun selon ce qui lui correspond. »

A un point de vue quelque peu différent, on pourrait objecter qu'une interprétation quintessentielle et par conséquent très libre de la Sounna ne peut concerner que quelques Soufis et non les *sâlikûn*, les « voyageurs » (1). Nous dirons plutôt que cette liberté concerne les Soufis en tant qu'ils ont dépassé le monde des formes ; mais elle concerne également les *sâlikûn* en tant qu'ils suivent en principe la voie de la Gnose et que leur point de départ s'inspire nécessairement, de ce fait, de la perspective conforme à cette voie ; par la force des choses, ils ont conscience *a priori* de la relativité des formes, de certaines surtout, si bien qu'un formalisme social à sous-entendus sentimentaux ne saurait s'imposer à eux.

La relativité d'une certaine Sounna, dans une perspective qui n'est pas un *karma-yoga* ni a plus forte raison un exotérisme, n'invalide pas l'importance qu'a pour une civilisation l'intégrité esthétique des formes, jusqu'aux objets dont nous nous entourons ; car s'abstenir d'un acte symbolique n'est pas en soi une erreur, tandis que la présence d'une forme fausse

(1) Ceux qui n'ont pas encore atteint le but.

est une erreur permanente (1) ; même celui qui en est subjectivement indépendant ne peut nier que c'est une erreur, donc un élément contraire, en principe, à la santé spirituelle et aux impondérables de la *barakah*. La décadence de l'art traditionnel va de pair avec la déchéance de la spiritualité.

Dans l'Amidisme aussi bien que dans le *japa-yoga* (2), l'initié doit abandonner toutes les autres pratiques religieuses et placer sa foi dans une seule oraison quintessentielle ; or ceci exprime, non une opinion arbitraire, mais un aspect de la nature des choses ; et cet aspect se trouve renforcé chez des hommes qui, outre cette réduction méthodique, se réfèrent à la métaphysique pure et totale. D'ailleurs la connaissance des divers mondes traditionnels, donc de la relativité des formulations doctrinales ou des perspectives formelles, renforce le besoin d'essentialité d'une part et d'universalité d'autre part ; et l'essentiel et l'universel s'imposent d'autant plus que nous vivons dans un monde de sursaturation philosophique et d'effondrement spirituel.

La perspective qui permet d'actualiser la conscience de la relativité des formes conceptuelles et morales a toujours existé en Islam ; le passage koranique sur Moïse et *El-Khidr* en témoigne, de même quelques *ahâdîth* qui réduisent les conditions du salut aux attitudes les plus simples. Cette perspective est également celle de la primordialité et de l'universalité, donc de la *Fitrah* ; c'est ce qu'exprime Jalâl ed-Dîn Rûmî en ces termes : « Je ne suis ni Chrétien, ni Juif, ni Parsi, ni Musulman. Je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident, ni de la terre, ni de la mer... Ma place est ce qui est sans place, ma trace est ce qui est sans trace... J'ai mis de côté la dualité, j'ai vu que les deux mondes ne font qu'un ; je cherche l'Un, je connais l'Un, je vois l'Un, j'invoque l'Un. Il est le Premier, Il est le Dernier, Il est l'Extérieur, Il est l'Intérieur... »

Frithjof SCHUON

(1) Les églises modernes et les prêtres en civil en témoignent d'une façon irréfutable.

(2) La méthode incantatoire, dont le genre védique est dans le monosyllabe *Om*.

EURYTHMIE ET SPIRITUALITÉ

I

Il a longtemps déjà que les essais critiques de René Daumal, poète et essayiste né en 1908 et mort en 1944, ont été réunis en deux volumes (1).

Sa vie et son œuvre proposent un cas trop exemplaire de recherches malheureuses par un talent fourvoyé pour ne pas saisir cette occasion d'en signaler les erreurs au point de vue de la spiritualité. Le fait que j'ai connu Daumal, dont il était difficile de ne pas éprouver la générosité d'esprit, ne m'aurait pas poussé à parler de lui s'il n'avait pas toujours manifesté une admiration sans réserve pour René Guénon. Il lui était reconnaissant d'avoir connu grâce à son œuvre la pensée traditionnelle hindoue, qu'il n'a cessé d'étudier dans les textes originaux après avoir appris le sanscrit, dont il préparait une grammaire au moment de sa mort.

Avant même de connaître la pensée guénonienne, Daumal avait entamé le développement de sa personnalité (sur les trois plans physique, mental et spirituel) qu'il espérait conduire jusqu'à un état de véritable inspiration. Sa conception d'une prise de conscience volontaire d'états, dits par lui supérieurs, l'avait poussé dès sa jeunesse et par instinct, avant même qu'il ait pu évaluer les dangers de son geste, à expérimenter des produits toxiques, par exemple le tétrachlorure de carbone qu'il employait déjà à des fins scientifiques pour étudier les coléoptères. Il était surtout intéressé par les méthodes d'une réalisation, dont il ignorait alors les exigences, en même temps qu'il la poursuivait avec passion sans posséder les bases d'une solide connaissance théorique.

Dès 1925 il avait formé avec deux amis, Pierre Minet et R. Gilbert-Lecomte, ce qu'il appelait abusivement « une communauté en quelque sorte initiatique »,

(1) Tome 1, *L'évidence absurde* et tome 2, *Les pouvoirs et la parole*, 1966-67, Gallimard, éd.

devenue entre 1928 et 1930 une nouvelle école littéraire, « Le Grand Jeu », créée pour « faire le désespoir de tous les dogmatismes », écrivait-il et spécialement pour contrer le surréalisme d'André Breton qu'il estimait justement anti-rationnel.

Etant poète Daumal assimilait la poésie à la mystique. Il considérait son art comme l'expression d'une spiritualité « naturelle » au sens où Gœrres appliquait ce mot à sa *Mystique* (2). Il soutenait l'existence d'une qualification initiatique chez les aèdes, bardes, ménestrels, trouvères et rapsodes qui ont chanté et transmis les plus anciennes poésies sacrées. Car si l'on admet l'origine non-humaine de ces chants, il avait bien fallu qu'ils aient été « entendus », transcrits et rythmés par des poètes inspirés. « Seul le poète est l'homme vrai », disait-il, en citant ce mot de Schiller à Gœthe. A l'origine de toute culture il existait pour lui un état poétique initial qui s'était perpétué à travers les âges en restant dans son essence identique à lui-même. Et Daumal concluait : « on ne peut parler de poésie sans mettre en branle une métaphysique ». Il lui importait peu de savoir si tel poète avait été ou non initié en fait, car Guénon lui-même avait prévu le cas où l'artiste créateur n'avait été que l'écho obéissant de la connaissance des sages.

Cependant peu après 1930, déçu sans doute par des drogues hallucinogènes, il semble qu'il ait remplacé ces dangereux auxiliaires par des moyens purement physiques, basés sur des mouvements et des rythmes. Car un jour que je l'avais par hasard rencontré à Paris, il réussit à m'entraîner dans un appartement où se déroulaient de curieux mystères. Il m'y présenta à une Madame de Salzmann, alors occupée à diriger, autour d'une vaste salle, la déambulation de quelques fidèles de tous âges, qui accomplissaient avec ensemble, au son d'une musique débile, une suite de gestes surprenants. Je compris alors pourquoi il avait rompu avec Gilbert Lecomte et la raison de son enthousiasme pour le danseur Uday Shangar qui venait de révéler aux Parisiens (c'était en 1930), la danse rituelle d'Indra. « Madame de Salzmann est disciple de Gurdjieff » murmura Daumal. Ce nom m'était inconnu. Cependant j'essayais de m'expliquer le malaise que me causait la gesticulation quasi-hypnotique de cette docile assemblée. Rentré chez moi j'en référais aussitôt à

(2) J.-J. Gœrres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 1854.

René Guénon qui, en réponse, me mit formellement en garde contre le personnage et ses pratiques.

II

Ce que j'appris sur Georges Ivanovitch Gurdjieff après enquête m'étonna. Il était né le 1er janvier 1877 (ancien style) à Alexandropol (aujourd'hui Leninakan), dans cette Babel de races et les langues que constitue l'Arménie soviétique (3). A-t-il rempli, comme il l'a dit, une fonction quelconque auprès du Dalaï-Lama C'est douteux. Pendant quelque vingt ans il pérégrina en Asie avec un groupe de « Chercheurs de Vérité » et les Tibétains compétents questionnés sur le rôle que s'attribuait le personnage, ne répondaient que par un sourire ironique. Cependant il avait eu la curiosité et le loisir de connaître, et sans doute de pratiquer, les redoutables et cruelles épreuves avec lesquelles les novices des couvents bouddhiques de Mongolie prétendent acquérir des pouvoirs (*siddhi*) comparable à ceux des sorciers et des chamans sibériens. Je devais apprendre beaucoup plus tard, à ma grande surprise, que plusieurs de mes amis devenus des fidèles de la pensée guénonienne, m'avaient caché leur présence aux séances de Gurdjieff conduites par la houlette sévère de Madame de Salzmann. Ils me montrèrent le portrait du maître. C'était un montagnard trapu, à la carrure puissante, au vaste front chauve, dont le visage régulier était animé par un regard extraordinaire, hypnotisant et dominateur. Revenu de Lhassa en Russie peu avant la guerre de 1914 il avait commencé à utiliser ses dons à Saint-Pétersbourg, lorsque la révolution de 1917 l'obligea à gagner son Caucase natal, accompagné d'une douzaine de disciples, parmi lesquels le philosophe russe Ouspensky. Il resta six semaines à Essentuki avant de gagner Tiflis où il tenta d'établir un « Institut pour le développement harmonieux de l'homme ». Mais les victoires de l'armée rouge sur ces frontières l'obligèrent à partir. Il gagna successivement Constantinople, Berlin, Dresde et Londres où il arriva en 1921. Il avait eu le temps de visiter à Hellerau, près de Dresde, l'école de danse créée en 1910 par un viennois d'origine suisse, Emile Jaques-Dalcroze, apôtre de l'Eurythmie, système d'éducation générale et de pédagogie curative ayant pour but l'auto-maîtrise de l'indi-

(3) L. Pauwels, *Monsieur Gurdjieff*, 1954. Ouspensky, *Fragments d'un enseignement inconnu*, 1949.

vidu. A Hellerau Gurdjieff rencontra le scénographe du théâtre, Alexandre de Salzmann, libéré depuis 1914 par la fermeture de l'Institut et qu'il n'eut pas de peine à convertir à ses projets. Ainsi le couple des Salzmann devint le principal auxiliaire de Gurdjieff dans la part opérationnelle de son action. Il faut d'ailleurs ajouter, pour comprendre dans son ampleur la filiation de ces divers mouvements, que depuis 1920 l'Institut et la méthode Dalcroze essaimèrent en Europe à Genève, à Paris, à Londres et même à Arlesheim (Suisse), tout-à-côté de Dornach où Rudolf Steiner avait fondé en 1913 sont « Institut Anthroposophique » qui développait les mêmes principes d'exercices rythmiques et de danses collectives.

Jugé indésirable à Londres, malgré ses douteux services, Gurdjieff vint en France en 1922 et installa son « Institut » vagabond au Prieuré des Basses-Loges d'Avon, près Fontainebleau, avec une cinquantaine de fidèles. Il y resta douze ans qui lui suffirent pour conduire à la mort les plus fragiles de ses pensionnaires-disciples : René Daumal, Catherine Mansfield, Irène Reweliotty, pour ne citer que les plus notoires, qui ne purent résister longtemps à l'« enseignement » d'un maître, qui les traitait comme « des cobayes envoyés par les destin pour ses expériences », ainsi qu'il le disait lui-même avec cynisme. Il imposait à tout le monde un régime réservé au Tibet aux novices du bouddhisme tantrique auquel s'ajoutaient les besognes journalières d'une grande maison, car au Prieuré il n'y avait pas de domestiques (4).

Ayant vendu le Prieuré en 1934, il s'installa à Paris où il laissa Madame de Salzmann, devenue veuve, diriger ses séances d'exercices, tandis qu'il rédigeait dans un anglais approximatif un livre rarissime intitulé : « *Du Tout et de Tout* » qui contenait les récits que le démon Belzébuth était censé avoir raconté à son petit-fils. Gurdjieff mourut à Paris, le 29 octobre 1949.

René Guénon dans une lettre de 1937 devait tirer la morale de cette sombre histoire. « Ce qui est toujours « à craindre, dans ces choses m'écrivait-il, c'est « qu'elles ne prennent un caractère de contrefaçon et « même de parodie. Car il est bien évident que ce qui « peut être inspiré des méthodes des derviches (5) se

(4) A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, 1929 - R. Bleichsteiner, *L'Eglise Jaune*, 1937.

(5) J'avais écrit à Guénon que la séance à laquelle j'avais assisté m'avait évoqué les « danses » des derviches, avant

« trouve là, privé de tout caractère rituel. Il faut dire « d'ailleurs que ces soi-disant « danses » des dervi- « ches ne sont pas réellement des danses au sens « propre du mot, mais des mouvements rythmés « accompagnant la répétition de certaines formules. « Ce sont les Européens qui les appellent « danses » ; « mais en arabe on se garderait bien d'employer le mot « équivalent... Quoiqu'il en soit il est à remarquer que « les entreprises occidentales de « danses rythmi- « ques » sont presque toujours liées à des choses plus « ou moins suspectes (R. Steiner et autres...). C'est « pour celà que j'y vois surtout l'idée de contrefaçon « et de « pseudo-rite ». Dès lors que celà ne se ratta- « che régulièrement à aucune forme traditionnelle ce « ne peut être autre chose ; et d'autre part je ne suis « pas sûr du tout que celà ne risque pas de favoriser « un certain déséquilibre ».

En relisant cette lettre je ne peux qu'admirer sa perspicacité ou son information, car il y prévoyait tout ce que je devais apprendre plus tard. Car l'appartenance de G. I. Gurdjieff est restée très obscure, à supposer qu'il y en eut une. On irritait beaucoup ses fanatiques lorsqu'on leur demandait : « A quoi vous rattachez-vous ? ». Madame de Salzmann fit un jour allusion aux « Gens du blâme » de l'Islam, d'autres à l'Orthodoxie. En tous cas il est intéressant de noter que les deux nièces de G. I. Gurdjieff sont authentiquement orthodoxes.

III

Cependant le but poursuivi par Daumal ne s'arrêtait pas à ces malheureuses performances mais l'entraînait aux conséquences qu'il en tirait spéculativement et le poussait à légitimer ce que j'aimerais appeler une spiritualité « sauvage ».

« La Doctrine, disait-il, dont le plus pur aspect luit à l'Orient aryen, s'est transmis en Occident et du fond des siècles sages jusqu'au nôtre par trois voies : la première est la voie philosophique, le long de laquelle, lumineux encore dans les dialectiques éphésienne et éléate et dans les dialogues de Platon, le pur enseignement se dégrade en s'accommodant aux nécessités de la technique... La deuxième est la voie initiatique, celle de la tradition occulte. Les écoles de kabbalistes, d'her-

---

d'avoir eu moi-même l'occasion, que j'eus plus tard, d'éprouver la véritable nature du *samâ*. C'est pourquoi il fait allusion à ce qui n'était de ma part qu'une erreur.

métistes, d'alchimistes, d'astrologues qu'elle engendre ont bien la volonté de se transmettre l'un à l'autre la totalité intégrale des mystères. Ce n'est pourtant pas sans qu'il y ait des trahisons... La troisième est la voie poétique... Le Père de la vraie connaissance, celui des initiés est aussi celui des vrais poètes qu'unit la chaîne radieuse d'une mystérieuse parenté ».

Des trois voies philosophique, initiatique et poétique qu'il considérait comme également traditionnelles, et qui l'avaient été jadis en effet, puisque Guénon en donne des preuves à propos de Platon et de Dante, Daumal retenait surtout comme plus pure et plus « spontanée » la voie poétique. La tradition avait eu en effet pour support premier la poésie, qui même devenue profane garde dans sa nature quelque chose de spirituel. A. Huxley l'estimait « un succédané de la grâce ».

L'idée était dans l'air. Nous vivions alors les années trente du siècle. C'était le temps où l'abbé Bremond publiait *Prière et poésie* (1926) et Rolland de Renéville, ami de Daumal, *l'Expérience poétique* (1930). Il en montrait l'affiliation moderne avec la lignée des poètes lucides, Poe, Baudelaire, Valéry, Mallarmé qu'il opposait aux inconscients passionnés comme Blake ou Rimbaud.

Il a existé en effet à l'origine une littérature orale rythmée, destinée à être retenue plus facilement par la mémoire, adaptée qu'elle était au rythme de l'homme et du monde. La littérature écrite n'en est qu'une forme tardive, décadente et figée. Un peuple qui est riche de la plus antique poésie est plus réellement civilisé qu'un peuple qui ne possède que des bibliothèques où sont conservés des livres qui ne seront lus par personne. Un peuple sans livres utilise la poésie de ses pères non comme un agréable passe-temps, mais comme accompagnement rituel et vécu des moments capitaux de son existence, naissance, mariage, mort, initiation, fêtes du travail ou des saisons. Elle fixait rituellement les gestes de la vie, jeu humain qui imitait le jeu divin.

Mais si une certaine technique de concentration est commune au poète et au prophète, qui jadis s'unissaient dans une même personne, Daumal oubliait la dépendance qui, même dans une union des fonctions, place le poète et le philosophe sous le regard de l'initié. Il omettait la loi la plus importante de toute dialectique, la *hiérarchie des états*. Ceci dit, Daumal n'avait pas tort d'essayer de revenir à cet état ances-

tral d'inspiration. Mais en avait-il les moyens ? Le caractère sacré des origines existe toujours intangible, même s'il a changé de nom et d'apparence. Mais il ne faut pas confondre la spiritualité avec ses techniques d'approche. Les rythmes qui nous gouvernent et aussi le monde sont toujours actifs (6). Mais ce ne sont que les moyens de la connaissance et non sa véritable conquête. Daumal aurait évité cette erreur s'il avait davantage étudié le symbolisme qui l'aurait libéré de son anti-dogmatisme, aussi étroit que le dogmatisme lui-même, en pratiquant un rituel éprouvé comme simple moyen d'approche. Mais on sait que les « modernes » ne peuvent éviter de transformer les moyens en fins.

LUC BENOIST

(6) Pius Servien, *Les rythmes comme introduction à l'esthétique.* Matila C. Ghyka, *Essai sur le rythme*, 1938. *Les Rythmes et la Vie*, (Cahier collectif de la collection « Présence »), 1947.

Fermons ici logiquement le circuit de cette enquête rétrospective. Le cahier collectif sur les *Rythmes et la Vie*, auquel son directeur Daniel-Rops avait bien voulu m'associer, en me demandant un texte qui est devenu en 1951 *la Naissance de Vénus*, avait eu comme principal collaborateur le professeur Laignel-Lavastine, spécialiste des psycho-névroses. A ma grande surprise aucun chapitre n'y traitait de la thérapeutique par les rythmes. Cependant, en 1950, le traducteur français du livre de Gurdjieff était le propre fils du professeur, Philippe Lavastine, qui avait épousé, en secondes noces, Natalie de Salzmann, avant de partir aux Indes. Quant à Véra Daumal, veuve du poète, elle s'était remariée avec un architecte-paysagiste anglais, Russel Page, lui-même divorcé d'une des nièces de Gurdjieff.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

(suite) (*)

3. *Erec et Enide.*

Erec et Enide, le premier des romans arthuriens de Chrétien qui nous soit parvenu, date de 1160 ou 1170, c'est-à-dire qu'il est de peu postérieur au *Brut* de Robert Wace, écrit vers 1155 (20). La matière en est sans doute empruntée soit à un lai breton, soit à un conte gallois. Il existe d'ailleurs un texte gallois sur le même thème, *Gereint fils d'Erbin*, où se manifeste déjà une influence normande, mais les deux œuvres sont à peu près contemporaines, si même la seconde n'est pas plus récente que la première ; l'œuvre de Chétien est beaucoup plus élaborée, et l'hypothèse selon laquelle les deux romans sont issus d'une source galloise plus ancienne est la plus vraisemblable.

Chrétien a affirmé que *Erec et Enide* se perpétuerait « tant que durerait chrétienté ». En lui attribuant ce caractère impérissable, a-t-il fait allusion à une signification ésotérique dont l'influence se ferait sentir aussi longtemps que se maintiendrait le courant traditionnel la portant ? Le thème de la *queste*, qui revient avec insistance et sous plusieurs formes dans ce texte imprégné de symbolisme lui confère en tout cas une valeur spirituelle incontestable.

La première de ces questes revêt l'aspect d'une chasse bien particulière, la chasse au Blanc Cerf (21).

(*) Voir *E. T.* de mai-juin et juillet-août 1973.

(20) Cette dernière œuvre, inspirée de l'*Histoire des Rois de Grande-Bretagne* de G. de Monmouth, fut composée à la demande d'Henri II et d'Aliénor d'Aquitaine.

(21) Dans les légendes celtiques, peut-être mal comprises sur ce point par Chrétien, la chasse au cerf blanc ou au sanglier blanc est en général l'occasion d'un passage dans l'Autre Monde. L'animal n'est dans certains cas que la manifestation d'une fée chargée d'attirer les hommes dans cet Autre Monde. Dans les romans du Graal plus tardifs, le Blanc Cerf symbolisera nommément le Christ.

C'est le roi Arthur qui décide lui-même de l'entreprendre : « Demain matin, nous partirons tous chasser le Blanc Cerf dans la forêt aventureuse. Cette chasse sera très merveilleuse » (22). Selon Chrétien, le but du roi est de faire revivre la coutume et les usages que sut maintenir son lignage : « L'usage de Pendragon mon père, qui était roi et empereur, je le dois garder et maintenir, quoi qu'il m'en puisse advenir ». On peut dire que cette chasse porte une empreinte traditionnelle, au sens fort de ce terme. Mais il faut noter qu'Erec, le héros de l'histoire, n'y participe pas. Il se lance au même moment dans une queste parallèle qui le mènera jusqu'à Enide, la jeune fille qu'il conquerra, et qui est apparemment une figure de la sagesse (23). La similitude des deux questes devient manifeste si l'on remarque que le nom d'Enide vient probablement de *Gwened* « Blanche », et si l'on constate que, en fin de compte, Arthur accorde les « honneurs du Blanc Cerf » à Enide.

En outre, une autre queste est encore insérée dans l'aventure au cours de laquelle Erec obtient Enide. Il s'agit d'un thème que nous avons déjà rencontré dans l'*Art d'aimer* d'André le Chapelain : pour gagner un bel épervier posé sur une perche d'argent, Erec doit triompher d'un chevalier redoutable. Victorieux, il donne l'oiseau à Enide. Les deux jeunes gens reviennent à la cour d'Arthur, où Enide reçoit les honneurs du Blanc Cerf. Puis ont lieu les noces, auxquelles assistent, entre autres, Bilis, roi des Antipodes (ou d'Antipodes), seigneur des nains, Maheloas, seigneur de l'île de Verre, et Guingomar, seigneur de l'île d'Avalon, ami de Morgane.

Il semble que, dès lors, Erec soit parvenu au terme de ses pérégrinations ; la vie merveilleuse qu'il mène au château du roi Lac son père peut paraître figurer une existence édénique. Pourtant, bientôt, d'amers reproches, dont Enide se fait l'écho, lui sont adressés : il est devenu « récréant », il s'est arrêté en chemin, au lieu de poursuivre sa carrière. Alors Erec, accompagné d'Enide, quitte le domaine royal, et part à nouveau à l'aventure. Après une série de combats dont il sort vainqueur, après qu'Enide ait failli à deux reprises lui être ravie, il arrive au château de Brandigan, où règne le roi Evrain, et où va avoir lieu l'ultime épreuve, celle de la Joie de la Cour.

(22) Les citations sont faites dans l'adaptation en français moderne de J.-P. Foucher.

(23) D'elle, il est dit : « Elle est très belle, mais sa sagesse surpasse encore sa beauté. »

Il est permis de voir, dans cet épisode, une image ou une préfiguration de la Queste du Graal. Mais l'histoire est voilé ou altérée, que cela soit volontaire ou non. L'épreuve se réduit à vaincre un chevalier, ce qu'Erec réussit sans grande peine ; et, par la même occasion, il obtient la délivrance de celui-ci, ce qui, à première vue, paraît paradoxal. Pourtant, le cadre où se déroule l'action suggère une aventure plus mystérieuse et plus profonde, à laquelle doit d'ailleurs faire allusion d'expression de Joie de la Cour. Voici la description du verger, en principe inaccessible, où Erec va accomplir l'exploit : « Autour de ce verger ne s'élevait ni mur ni palissade. Par effet de magie, il était clos sur tous côtés par un mur d'air infranchissable. Nul ne pouvait y entrer qu'en volant par-dessus ce mur. Tout le temps d'hiver et d'été il produisait fleurs et fruits mûrs. Mais les fruits ne se devaient manger que dans le verger. On ne les pouvait emporter, par l'effet d'une force mystérieuse empêchant qui était entré d'approcher de l'huis et de sortir tant qu'on n'avait pas remis le fruit à sa place. Chantaient partout en ce jardin tous oiseaux volant sous le ciel, tous les oiseaux des plus beaux chants. La terre était fertile en herbes bonnes pour médecine et en épices précieuses ». C'est l'évocation, semble-t-il, d'un jardin des Hespérides. Au milieu, Erec aperçoit « un lit d'argent, couvert d'un drap brodé d'or, dessous l'ombre d'un sycomore. Et sur le lit une pucelle, gente de corps et de visage ». C'est alors que le chevalier Mabonagrain, neveu du roi Evrain, défie Erec et est finalement vaincu. Mais, pour obtenir sa délivrance, Erec doit encore sonner d'un cor pendu au tronc d'un arbre, et dont nul n'a jamais pu sonner : « Levez-vous, sire, et vite allez prendre le cor joyeusement et faites ce que vous devez ! Maintenant, Erec s'est levé. L'autre se lève comme lui et tous deux s'approchent du cor. Erec le prend et il en sonne. Toute sa force y abandonne tant

qu'on l'entend au plus lointain. Enide s'en réjouit de tout son cœur et le roi et la cour entière. Il n'en est pas un seul qui ne partage ce bonheur, nul qui ne cesse et ne repose de faire joie et de chanter ».

De cet épisode si étrange, on peut proposer l'interprétation suivante : le verger, dont le caractère magique est attesté, est un reflet illusoire de l'Eden : c'est le monde dans toute sa séduction. Mais c'est aussi, de par son origine celtique probable, l'Autre Monde, avec le caractère ambigu qu'implique ce terme, l'Autre Monde, dont la voie est ouverte en permanence, mais, périlleuse, est réservée aux héros. Le chevalier que la pucelle y tient prisonnier, que vainc et délivre Erec, n'est autre qu'Erec lui-même, ou du moins sa forme individuelle, qui doit être arrachée à l'illusion, et par la même occasion *transformée*. Le son du cor, tel celui de la trompette de la Résurrection, annonce cette victoire sur la mort, cette dissipation du mirage, cette apparition du véritable Eden que masquait l'enchantement. « Rien ne pourrait me retenir d'aller à la queste de la Joie » avait dit Erec en arrivant au château de Brandigan. N'y avait-il pas là une allusion à la réalisation spirituelle ? Dorénavant, Erec et tous ceux qui l'entourent peuvent jouir pleinement de la joie (24).

Le héros est finalement couronné roi par l'évêque de Nantes en présence du roi Arthur, au cours d'une cérémonie splendide (25). Cette fois, Erec et Enide sont définitivement parvenus au terme de leur queste.

(24) En fait, l'épisode de la Joie de la Cour est issu d'une légende celtique relative à la délivrance de Mabon, soit qu'un symbolisme de ce genre s'y manifeste déjà, soit qu'elle ait été ultérieurement utilisée pour le véhiculer.

(25) La robe de sacre, brodée par quatre fées, est ornée d'images des sciences du *quadrivium* : géométrie, arithmétique, musique et astronomie ; Arthur remet au nouveau roi « un sceptre plus lumineux qu'un vitrail dont le pommeau était fait d'une *émeraude* grosse comme le poing. La vérité je vous ose dire qu'il n'est au monde nulle espèce de poisson, de bête sauvage, ni d'homme, ni d'oiseau volage qui sur ce sceptre ne fut peinte ou sculptée ». Cet empire sur l'ensemble de la Création évoque une royauté plus spirituelle que temporelle.

4. *Cligès.*

Chrétien aurait trouvé le sujet de *Cligès* (ou *la Fausse-Morte*) « dans un des livres de la bibliothèque de monseigneur Saint-Pierre à Beauvais ». On peut voir dans cette œuvre une synthèse d'influences orientales et d'influences celtiques, une tentative d'harmonisation des deux tendances. Elle constitue un témoignage des rapports qui ont dû réellement s'établir entre l'est et l'ouest du monde médiéval. Le cycle breton y apparaît donc, mais comme complémentaire du cycle grec, et la chose se manifestait déjà dans l'*Histoire des Rois de Bretagne* de G. de Monmouth. D'Enée à Arthur, de Troie à Caerleon, la distance est moins grande qu'on ne le pense. Chrétien remarque d'ailleurs qu'il y a continuité entre les diverses formes qu'ont revêtues la chevalerie et la connaissance qu'elle implique dans l'Antiquité et au Moyen Age : « Ce nous ont nos livres appris que la Grèce eut en chevalerie grand renom autant que de science. Puis vint la chevalerie à Rome et avec elle grande somme de savoir qui maintenant est passée en France. Dieu donne qu'elles y soient retenues ».

Les héros de *Cligès* sont en effet des princes byzantins, et le plus étrange est qu'ils vont chercher la lumière en Occident, c'est-à-dire à la cour d'Arthur, manifestement regardée comme un centre spirituel.

Le roman comprend deux parties bien distinctes. Dans la première, Alexandre, fils de l'empereur de Constantinople, part pour la Bretagne, se place sous les ordres du roi Arthur auquel il rend de grands services. Arthur l'arme chevalier et lui octroie même la couronne du pays de Galles. Alexandre s'éprend de Soredamor (Blonde d'amour), sœur de Gauvain, et leurs noces ont lieu à Windsor. Ce mariage doit représenter l'union des courants traditionnels issus d'Orient et d'Occident dont nous venons de porter, et la coupe d'or que reçoit alors Alexandre est en un sens une préfiguration du Graal (26). Sur le sym-

(26) Cette coupe est belle par sa matière, l'or, elle est plus belle encore par le travail de l'artiste, et plus encore par les pierres précieuses dont elle est ornée. Ces trois degrés de beauté peuvent être symboliques.

bolisme de l'amour et de la lumière, Chrétien trouve d'ailleurs à cette occasion de belles formules, voisines de celles que l'on rencontre chez Saint Bernard : « Le cœur n'est-il pas dans la poitrine comme la chandelle allumée que l'on met dans la lanterne ? Si vous enlevez la chandelle, il n'en sortira nulle clarté, mais tant que la chandelle dure, la lanterne n'est pas obscure et la flamme qui brille en elle ne l'abîme ni ne lui fait dommage. Il en est de même du vitrail. Il n'est ni fort ni si épais que le rai du soleil n'y passe sans l'endommager en rien. Le verre ne sera jamais assez clair pour éclairer par sa seule vertu si autre lumière ne le frappe ». Alexandre est donc un prince oriental qui cherche et obtient la lumière en Occident.

La seconde partie est la relation des amours de Cligès, fils d'Alexandre et de Soredamor, et de Fénice, fille de l'empereur d'Allemagne. On remarque tout de suite ce nom de Fénice dont Chrétien signale lui-même la valeur figurative : « Fénice s'appelait la pucelle, et ce n'était pas sans raison, car ainsi que l'oiseau Phénix est de tous les oiseaux le plus beau et qu'il ne peut y avoir qu'un phénix à la fois, ainsi Fénice, ce me semble, n'avait nulle pareille en beauté ». Il y a sans doute aussi, dans ce nom, une allusion à la « mort » et à la « renaissance » par lesquelles, nous le verrons, elle doit passer.

On a dit de *Cligès* que c'était un « anti-Tristan ». Ceci est vrai à un certain point de vue, car si la situation est identique — Fénice est l'épouse de l'oncle de Cligès — l'histoire, cette fois, se termine bien. Chrétien sauve les apparences morales et défend sa conception de l'amour conjugal opposé à l'amour courtois. Mais il ne le fait que grâce à quelques subterfuges, tel cet « anti-philtres » qui éloigne de Fénice son époux, l'empereur Alis, frère d'Alexandre. Fénice repousse avec véhémence la perspective d'être comparée à Iseult : « J'aimerais mieux être écartelée que, parlant de nous, on rappelle l'amour d'Yseult et de Tristan dont tant de folies on raconte que c'est grand' honte d'y penser !... Si je vous aime et que vous m'aimez, vous ne serez appelé Tristan et moi je ne serai votre Yseult car alors notre amour ne serait point loyal. » Pourtant, ce n'est pas sans raison que Cligès

est, quant à lui, comparé au héros de Cornouailles : « Mieux connaissait l'escrime et l'arc que Tristan neveu du roi Marc, et mieux aussi chasse à l'oiseau et chasse aux chiens. Nulle qualité ne lui manquait ». En fait, c'est une autre histoire de Tristan qui nous est contée là, mais une histoire au dénouement heureux. Le symbolisme de l'amour se révèle identique dans les deux œuvres (27).

L'épisode le plus remarquable est celui auquel il a déjà été fait allusion. Pour arracher Fénice à l'empereur, Thessala, nourrice de la jeune femme, lui administre un breuvage qui lui donne l'apparence de la mort. Fénice est ensevelie. Cligès l'enlève de sa sépulture, et la cache, lorsqu'elle est revenue à elle, dans une chambre souterraine. Cette pièce est située sous une tour qui vient d'être bâtie par *Jean*, un maître artisan sachant « à merveille tailler la pierre et le bois ». Le symbolisme de cette tour et de ses divers étages semble d'autant moins douteux qu'elle est située dans un verger, auquel on accède par une porte secrète, et au milieu duquel il y a « un arbre chargé de fleurs et bien feuillu dont les branches avaient telles formes qu'elle pendaient toutes jusqu'à terre. Et dessous l'arbre était le pré très délicieux et très beau ». N'y a-t-il pas dans ce conte, apparemment fantastique, un schéma du processus initiatique ? On y trouve effectivement une « mort » et une « renaissance », une descente aux Enfers et une arrivée au Paradis terrestre. Par la voie d'amour, Fénice est bien morte au monde pour naître à la vie véritable, dont la plénitude ne l'abandonnera plus. L'escalade de la tour, toutefois, n'est pas mentionnée.

Finalement, les deux amants sont contraints de s'enfuir en Bretagne. Mais la mort de l'empereur Alis leur permet de revenir à Constantinople où Cligès monte sur le trône.

(à suivre) Jean-Louis GRISON.

(27) La Bretagne elle-même n'est pas absente de cette deuxième partie du conte : Cligès y fait un pèlerinage et retourne ainsi au pays de sa naissance. Il y triomphe successivement de Lancelot, de Perceval et de Gauvain, mais, après avoir servi un moment le roi Arthur, il revient à Constantinople.

NOTES DE LECTURE

UN LIVRE SUR LA MÉDECINE CHINOISE TRADITIONNELLE

Qu'un professeur, sociologue et médecin, publie en 1973 un ouvrage tout empreint d'esprit traditionnel authentique (1), cela surprendra sans doute la plupart des lecteurs habituels d'ouvrages médicaux. Mais nous espérons que plusieurs verront là un « signe des temps » favorable, à ajouter à plusieurs autres que nous avons signalés récemment. La couverture du livre est illustrée par une représentation shématique de la Grande Triade, l'Homme, médiateur entre le Ciel et la Terre, étant figuré par la croix (2). Dans un avant-propos dont il faudrait tout citer, le professeur Lavier expose d'emblée la considération qu'il porte à la science traditionnelle et le peu de cas qu'il fait de la pseudo-science moderne. Il écrit : « Lors- « qu'on définit la tradition... comme étant la science « de nos ancêtres, la réaction habituelle est une scep- « tique ironie chez les plus polis, un tollé hilare chez « les autres, tous étant dûment conditionnés par l'en- « seignement des écoles et des universités, qui pré- « tendent que les ébauches d'êtres humains qu'étaient « ces ancêtres ne sauraient avoir eu les vastes con- « naissances de l'homme de nos jours. »

L'auteur avertit que le propos de son ouvrage « est « justement de montrer... que les connaissances tra- « ditionnelles, du fait même qu'elles se placent sur « un mode qualitatif alors que la science actuelle « est limitée à la stricte quantité, lui sont incontes- « tablement supérieures ». Prenant comme exemple les constructions des anciens, des Pyramides égyp-

(1) Jacques-André Lavier. *Médecine chinoise, médecine totale.* (Bernard Grasset, Paris).

(2) L'ouvrage est d'ailleurs accompagné de 25 figures symboliques illustrant la doctrine cosmologique et anthropologique chinoise.

tiennes et amérindiennes aux trilithes de Stonehenge, il remarque : « Il est vraiment trop facile de ne voir « dans ces constructions que le simple résultat du « labeur de fourmis d'une innombrable armée d'es- « claves sans aucune formation particulière, travail- « lant sous les ordres de quelques illuminés tyran- « niques... C'est l'ensemble des connaissances ancien- « nes, dont les ouvrages d'art précités portent tou- « jours témoignage, que nous transmet la tradition, « bien que celle-ci, au cours des âges, se soit scindée « en plusieurs sous-traditions. »

L'auteur pense que la tradition des Protochinois, qui remonte « à une époque non historique... est « historiquement la plus reculée, et par conséquent « la plus proche de la Grande tradition primordiale « des hommes ». Il écrit aussi : « En raison de son « caractère fondamentalement universel, et afin d'être « comprise de chacun hors des expressions verna- « culaires, la Tradition utilise le langage des sym- « boles ... L'homme actuel n'a plus du tout les mêmes « processus de pensée que celui de jadis, et ce qu'on « est convenu d'appeler ses motivations sont totale- « ment différentes ; et ce n'est pas là la moindre « erreur des historiens, pour qui l'homme est sup- « posé avoir toujours pensé de la même manière. « Connaissance immuable parce que totale, acquise « par d'autres moyens que les dérisoires découvertes « du monde moderne, qui ne fonde sa science frag- « mentaire et toujours revisée que sur des observa- « tions fortuites ou des incidents expérimentaux, la « Tradition ne tolère aucune discussion en ce qui « concerne son contenu, et par là échappe à toute « espèce de critique : ou bien on l'accepte, ou bien « on la rejette dans sa totalité, car chacun de ses « éléments est étroitement dépendant de l'ensemble « des autres, et ne peut en être abstrait sous aucun « prétexte, car il perdrait alors tout son sens. [Mais] « nous nous bornerons simplement, dans le présent « livre, à donner une sorte de vue d'ensemble de ce « qu'est le point de vue traditionnel en matière de « médecine, sans chercher pour autant à vulgariser « ce qui ne saurait l'être, car qui dit vulgarisation « dit simplification, et par la suite altération. C'est « la raison pour laquelle nous respecterons soigneu-

« sement le mode de pensée propre à la Tradition, et « n'utiliserons que lui, sans chercher aucunement à « faire appel à des démonstrations dans le style mo- « derne, qui se révèleraient parfaitement inadéquates « à notre sujet. »

***

Partant de tels principes, il n'est pas étonnant que l'auteur ait retrouvé la presque totalité des thèses formulées par Guénon, que pourtant il ne cite jamais et dont il ne semble pas avoir eu connaissance. A chaque page de son ouvrage, d'une lecture passionnante, apparaît l'identité des positions prises par les deux auteurs. Citons par exemple quelques phrases prises presque au hasard : « Pour la tradition, tout « phénomène cyclique s'applique, sans exception au- « manifestation et, comme pour l'homme, se produit « en même temps sur le plan de la qualité et celui « de la quantité, dont les proportions varient selon « le moment du cycle... C'est assez montrer que le « phénomène apparaissant entre Ciel et Sol est appelé « cune, à tout ce qui tombe sous nos moyens de per- « ception » (p. 25).

Nous ne nous arrêterons pas sur certaines précisions ayant trait à la tradition extrême-orientale (3). L'auteur y fait un constant usage de « la loi d'analogie, principal instrument de la connaissance traditionnelle » (p. 33). Mais nous insisterons sur quelques

(3) Voici par exemple quelques détails intéressants sur le moment auquel les Chinois ont fixé le commencement du jour : « Le point Matin, que la Tradition nomme point du « chant du coq, marque le début réel du nycthémère, qui est « le moment où le soleil quitte la zone inactive pour passer « en zone active. Ce point correspond à trois heures du matin, « à mi-chemin entre minuit et six heures (aube un jour « d'équinoxe) ». La détermination de trois heures du matin comme commencement du nycthémère est une application de la notion de « juste milieu », si importante dans la tradition extrême-orientale. On peut faire à ce propos une curieuse remarque. Si l'on passe des représentations temporales aux représentations spatiales, trois heures du matin sur le cadran nycthéméral correspond à la direction Nord-Est sur la rose des vents. Or, dans la Franc-Maçonnerie, la réception au premier degré (qui marque le commencement de la carrière initiatique du nouvel Apprenti) est constituée par un ensemble de « points » dont le dernier est la « prise de possession de l'angle Nord-Est » de la Loge.

sujets d'une grande actualité, et sur lesquels le professeur Lavier est particulièrement qualifié pour porter un jugement, étant donné que ces sujets touchent directement à des disciplines en rapport étroit avec l'art médical.

Voici en quels termes l'auteur parle de la « doctrine » évolutionniste :

« Depuis le siècle dernier, la science officielle pré- « tend, sans d'ailleurs apporter aucune preuve à ce « qu'elle affirme, que l'homme est une sorte d'ani- « mal qui se serait peu à peu perfectionné au cours « des âges. Etonnante opinion, qui n'est en fin de « compte qu'une pure profession de foi, une hypo- « thèse parfaitement gratuite qu'il nous faut accepter « à la façon d'un dogme, et selon laquelle la vie « serait apparue par hasard au sein de la mer : des « molécules s'étant par hasard associées, se sont sou- « dain et toujours par hasard, mises à absorber cer- « taines choses qui leur plaisaient, et à en rejeter « d'autres qui ne leur convenaient plus. Puis, après « cette invention du métabolisme, cette cellule forma, « en s'associant par hasard à d'autres... une sorte de « colonie appelée tissu. Toujours par hasard, ce tissu « en trouva d'autres..., s'associa à eux, et ainsi appa- « rut un organisme.

« Il paraît que c'était un poisson ; mais ledit pois- « son... s'ingénia à transformer incontinent ses bran- « chies en poumons et ses nageoires en pattes pour « devenir reptile et vivre sur terre.

« Notre supposé ancêtre... se fabriqua aussitôt une « paire d'ailes à partir de ses ex-nageoires devenues « entre temps pattes antérieures, afin de pouvoir réa- « liser son nouveau rêve : prendre son vol. D'autres... « refusèrent de changer de milieu mais, pour ne pas « être en reste vis-à-vis de leurs ex-semblables, se « mirent à transformer frénétiquement telle ou telle « partie de leur corps, parce qu'il fallait absolument, « semble-t-il, que les transformations s'accomplis- « sent...

« Nous préférons arrêter là cette trop absurde cas- « cades de miracles jamais vérifiés, au terme de la- « quelle un homme serait sorti [d'un ancêtre commun « au singe et à l'homme]. Mais alors, comment se

« fait-il que nous n'assistions plus à ces extraordi-
« naires phénomènes ? Pourquoi les poissons ne de-
« viennent-ils plus reptiles, etc. ? Ces questions... ont
« probablement hanté l'esprit des évolutionnistes, car
« ils devinrent transformistes en s'appuyant sur le
« phénomène des mutations... Hypothèse de rempla-
« cement qui ne résout rien... Quant aux soi-disant
« mutants que sont les monstres fabriqués en labo-
« ratoire par bombardement de radiations ou inocu-
« lations de produits les plus divers, le seul carac-
« tère qu'ils ont en commun est l'incapacité de se
« reproduire (4).

« Et les hommes primitifs qui vivent encore de
« nos jours, protestera-t-on ? Voilà où mène la fré-
« nésie de chercher une preuve tangible à la théorie,
« car la tendance des races blanches à se considérer
« comme le parfait aboutissement de la chaîne évo-
« lutive est telle qu'elles oublient que les Africains
« ou les indigènes d'Australie ne sont en rien des
« primitifs, mais tout au contraire les survivants de
« grandes civilisations antérieures. Leurs rites étran-
« ges, leurs médecines, ne sont en aucune façon les
« balbutiements d'une intelligence naissante, mais
« bien les bribes d'une tradition qui fut très élaborée,
« et qu'ils ne comprennent plus (5). »

Pour le professeur Lavier, l'homme actuel « est au
« terme non d'une évolution mais d'une involution...
« et toutes les sous-traditions, aussi bien orientales
« qu'occidentales, font état de cette *chute de l'homme*,
« d'une dégradation progressive à partir d'un ancêtre

(4) Ici comme en d'autres citations, nous avons dû, pour éviter de reproduire des pages entières de l'ouvrage, condenser assez considérablement l'exposé de l'auteur, non sans détriment, hélas ! pour la rigueur de l'argumentation — et aussi pour la verve du style.

(5) Un autre argument contre la thèse selon laquelle les sauvages actuels seraient des « primitifs », c'est l'extraordinaire perfection et complexité de leurs langues. Le géographe Jean Brunhes, dans un recueil intitulé *Races*, publié entre les deux guerres, avait signalé qu'il existe dans la Terre de Feu une tribu (Yaghans ou Alakaloufs) aujourd'hui réduite à une vingtaine d'individus misérables, vivant nus sous un vent perpétuel et glacial. Or, cette tribu « porte » une langue tellement riche en mots abstraits qu'on pourrait traduire avec elle l'œuvre entière de Shakespeare.

« supérieur. Au cours de cette déchéance, n'en dé-
« plaise à ceux qui prétendent que l'homme se per-
« fectionne de plus en plus à partir d'un ancêtre
« inférieur, inspirés, ou plutôt conditionnés qu'ils
« sont par l'évolutionnisme, l'homme vit ses pou-
« voir diminuer, à tel point qu'il dut chercher une
« aide extérieure pour survivre. » Cette aide extérieure, c'est précisément la médecine.

Plus loin, l'auteur ajoute : « Nous sommes donc
« actuellement... à la fin d'un cycle... Et puisque l'eau
« était l'agent de la précédente catastrophe, c'est bien
« évidemment l'élément opposé [le feu] qui rasera
« la surface de la planète... Est-il besoin de préciser
« à quelle sorte de feu destructeur nous pensons ?
« (p. 63) ».

***

Passons maintenant à un autre sujet : la psychanalyse, « question, dit l'auteur, d'une extrême gravité », étant donné les initiatives multiformes de « nos ac-
« tuels psychologues qui, à divers égards, jouent véri-
« tablement le rôle éminemment dangereux d'appren-
« tis sorciers ». M. Lavier n'est pas tendre pour ce qu'il appelle très justement « la toxique psychologie
« des prétendues profondeurs ». Il écrit :

« Que font certains psychanalystes, lorsqu'ils cher-
« chent à rendre conscient ce qui réside dans le sub-
« conscient, sinon mettre de l'eau sur le feu, trans-
« porter le secteur inférieur dans le conscient (sec-
« teur supérieur) ? ... De même que la quille est
« nécessaire à l'équilibre du bateau, le lest du sub-
« conscient doit absolument rester à l'état d'immo-
« bilité et, dans ce sens précis, certaines écoles sem-
« blent prétendre que la position normale d'un ba-
« teau est d'avoir la quille en l'air et les voiles dans
« l'eau !

« Tout cela provient de la regrettable confusion
« commise par ceux qui ont pris l'*inférieur* pour le
« *profond*. On croit que le subconscient... représente
« la profondeur même des fonctions psycho-mentales,
« alors qu'il ne s'agit, en réalité, que de la qualité
« la plus inférieure que puissent acquérir les idéo-

« gènes (6), à un tel point qu'ils sont totalement inu- « tilisables, résidus irrécupérables de la raison et des « automatismes intellectuels. Dans ce sens, le sub- « concient est en tous points comparable à un vide- « ordures de l'intellect. Le plus grand chef-cuisinier « du monde est bien obligé de laisser des déchets qui « seront versés aux poubelles. Or, est-il pensable un « seul instant que le contenu desdites poubelles puisse « être de quelque utilité dans la confection d'un pro- « chain repas de gala ?

« Qu'on l'exprime bien clairement : il s'agit là « d'une authentique subversion, et les malheureux « qui se croient guéris par de telles méthodes sont, « en réalité, irréversiblement précipités dans le sens « de la contre-illumination. »

Examinant la technique de l'intervention psychanalytique, l'auteur en souligne les dangers, tant pour le praticien lui-même (à cause du phénomène bien connu du « choc en retour ») que pour le patient, livré sans défense « à tous les influx subtils venus d'en bas ». Et il poursuit : « La plupart des cas de « possession viennent de là, et que le lecteur sache « bien que ces cas ne sont pas rares, bien au con- « traire, et nous pouvons même affirmer que beau- « coup de malades prétendus atteints de psychose « ne sont en fait que des possédés, et que leur cas « ne relève aucunement du psychiatre, mais bien plu- « tôt de l'exorciseur, dans la mesure où l'état actuel « des religions permet une telle qualification, mais « là n'est pas la question. »

***

Le professeur Lavier aborde aussi la question de la réincarnation. Voici ce qu'il en dit :

« Le seul fait que nous soyons actuellement dans « certaines conditions d'existence (l'espace-temps) « prouve que nous n'y fûmes jamais antérieurement, « et que nous n'y serons jamais plus, ce qui élimine « radicalement toute notion de réincarnation (à ne « pas confondre avec ce que les sous-traditions ap-

(6) C'est-à-dire, selon la terminologie de l'auteur, les « germes des idées ». Voir sur ce point les considérations données aux pages 67 et suivantes, appuyées par la figure 11.

« pellent métempsycose et transmigration, phénomè- « nes appartenant à certaines catégories de mémoi- « res). Cela n'exclut nullement, au sens métaphy- « sique, la permanence de l'être qui, selon la loi des « cycles, persiste au contraire, grâce au centre de son « plan supérieur, qualitatif, donc doué d'une durée « illimitée que ne possède aucunement la quantité, — « mais change en quelque sorte d'orbite, c'est-à-dire « de conditions d'existence, chaque fois qu'il termine « un cycle pour en commencer un suivant. Donc, si « les fantômes ne sont certainement pas des morts « qui reviennent, ils n'en existent pas moins pour « autant : ce sont des résidus sans individualité au- « cune, des chevaux anonymes sans aurige (7), dis- « ponibles parce que sans char, et qui sont prêts à « obéir à n'importe quel ordre, que celui-ci soit con- « cient, quand le spirite *désire* voir le spectre de « tel ou tel, et lui indique sans en avoir la moindre « conscience le comportement qu'il veut qu'il ait. « Mais le spiritisme est encore une création du siècle « dernier, dont le matérialisme effréné s'est prolongé « jusque dans la matérialisation des morts ! Il est « bien connu que, lorsqu'un lieu est hanté, il y a « toujours un cadavre enterré clandestinement dans « les environs, et qu'il suffit alors que le *rite* funé- « raire soit accompli pour que les phénomènes de « hantise cessent immédiatement et définitivement. »

***

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail les précisions données par le professeur Lavier sur la médecine chinoise traditionnelle, dont il met bien en évidence les caractères qui la différencient fondamentalement de la médecine occidentale moderne. Cette dernière, dit-il, « ne reconnaît que ce qu'elle peut « appréhender par la mesure, et laisse ainsi échapper « les manifestations qualitatives, qui sont pourtant « essentielles ». En conséquence, « la médecine occi- « dentale est finalement restée empirique, et le fait « de changer cette dénomination au profit d'une mé- « decine expérimentale n'y change rien ». Pour l'au-

(7) L'auteur emploie très fréquemment le symbolisme traditionnel du char traîné par le cheval et dirigé par l'aurige.

teur, cette médecine expérimentale représente le troisième et dernier stade d'une dégénérescence progressive dont l'empirisme était le terme moyen. Cette dernière phase voit se développer une succession « d'hypothèses explicatives, lesquelles sont d'ailleurs « toujours révisées, voire même souvent abandon« nées au profit d'autres plus nouvelles, mais qui n'en « subiront pas moins le même sort tôt ou tard. Dans « cette période scientifique, la médecine cherche par « là à justifier ses actes par des théories établies « postérieurement à eux, ce qui est exactement l'in« verse de la démarche traditionnelle. Mais en notre « époque de subversion, nous sommes habitués à voir « un aveugle tâtonnant mettre la charrue devant les « bœufs ! »

L'auteur ne se fait d'ailleurs aucune illusion sur les conséquences de l'occidentalisation accélérée qu'on peut observer actuellement en Orient. « Même en « Chine, dit-il, des techniques comme l'acupuncture « sont devenues empiriques, puis scientifiques et, à « l'heure actuelle, si l'on y mentionne encore parfois « le système des cinq éléments dans certaines écoles « et quelques rares traités, ce n'est qu'à titre épiso« dique, disons même folklorique » (8).

L'acupuncture, dont on vient de parler et qui, pour la plupart de nos contemporains occidentaux, consti-

(8) Plus loin il écrit : « Nous avons vu en Occident, et « même récemment en Extrême-Orient (où, inspiré que l'on « est maintenant des idées occidentales, on cherche à rendre « l'acupuncture scientifique), des instruments qui n'ont plus « rien de commun avec ceux que la Tradition exige... Ce sont « là des aberrations issues, les unes d'une flagrante incom« préhension, les autres de directives politiques, les dernières « de conceptions scientistes, tout cela ne devant d'aucune façon « être considéré comme conforme à la Tradition, n'étant que « la conséquence des multiples contingences de l'époque ac« tuelle ». — Le professeur Lavier insiste en particulier sur le danger d'appliquer l'acupuncture sur des points du corps interdits par les règles traditionnelles : « Il nous est arrivé « de voir des malades qui avaient reçu un traitement sur des « points interdits, de la part de praticiens insuffisamment « informés ; et lesdits malades présentaient tous des troubles « organiques, nerveux, psychiques, etc., parfaitement irréver« sibles, résistant à tous les traitements possibles. Ce sont « malheureusement des malades irrécupérables, qui suffisent « amplement à montrer que ces interdictions ne doivent pas « être prises à la légère, quoi qu'en prétendent d'aucun. »

tue l'essentiel de la médecine chinoise, n'est pourtant, nous dit l'auteur, qu'un des cinq moyens thérapeutiques dont cette médecine dispose, et qui sont, par ordre hiérarchique : l' « ouverture du conscient » (9), l'alimentation, les remèdes (10), l'acupuncture, les interventions chirurgicales. Mais, encore une fois, nous n'avons pas qualité pour nous arrêter trop longuement sur la partie proprement médicale de l'ouvrage de M. Lavier. Signalons cependant qu'il a bien vu l'influence désastreuse, pour la santé physique et mentale de nos contemporains, des « poisons » de la civilisation moderne que les Occidentaux exportent dans toutes les parties du monde (11).

(9) Sur ce point, cf. le chapitre XI de l'ouvrage. « Il s'agit de récupérer dans la mesure du possible le contact avec le Ciel et, cela obtenu, d'exploiter au maximum cette fonction recouvrée ». Nous ne saurions dire si une telle technique est applicable à ceux qui sont étrangers à la tradition extrême-orientale. En tout cas, l'auteur a tenu à marquer très nettement que l' « ouverture du conscient » est en quelque sorte l'opposé « bénéfique » de la psychanalyse.

(10) Il semble, dit l'auteur, qu'à l'origine la pharmacopée chinoise ne comprenait que 365 plantes. Par la suite, l'empirisme gagnant, elle en vint à utiliser un nombre considérable de médicaments empruntés aux trois règnes de la nature. Le répertoire de ces remèdes ne compte pas moins de 2.000 pages (pp. 180-181).

(11) Il énumère plusieurs causes graves de déséquilibre physiologique : « Voyages de plus en plus rapides, alimentation « délirante, tension nerveuse grandissante, vie nocturne, déve« loppement de l'agressivité à laquelle tentent de s'opposer des « morales bêlantes, parfaitement inefficaces, recherche effré« née du profit et du pouvoir, industries polluantes, théra« peutiques chimiques hautement toxiques, chirurgies muti« lantes, médecines stantardisées, où la machine apparaît, « psychologies démoniaques, enseignement par conditionne« ment qui éteint tout le plan intellectuel (par développement « des automatismes), lequel ne reçoit dès lors plus d'idéogènes, « d'autant que les religions ont perdu tout sens métaphysique. « A cela s'ajoute l'extinction progressive de la cellule fami« liale. Passons sur les fausses traditions qui empoisonnent « l'esprit en prétendant remplacer la Pensée perdue, spiritisme, « astrologie, fausses synthèses des religions, toutes les doc« trines fondées sur la théorie de l'évolution ou sur la maté« rialité des quatre éléments grecs. De toutes ces écoles soi« disant ésotériques, rien ne peut être retenu, bien au contraire. « Et ne parlons pas des dangereuses importations d'Orient, « du genre yoga ou zen, véritablement maléfiques pour l'Occi« dental. Peut-on alors s'étonner que les mères mettent au « monde de plus en plus de monstres, que des maladies nou-

***

Un guénonien qui lit l'ouvrage dont nous venons de parler est constamment amené à penser à l'enseignement de Guénon, et notamment à *La Grande Triade* et à certains chapitres du *Règne de la Quantité* (12). La terminologie des deux auteurs est le plus souvent la même (13). Quelques légères différences doctrinales (par exemple sur la « dignité » respective du cœur et du cerveau) pourraient sans doute s'expliquer par certaines différences de points de vue. Enfin, quelques nuances d' « appréciation » sont évidemment le fait des préférences personnelles de l'un et de l'autre. Le professeur Lavier, sinologue, et qui a pour la tradition extrême-orientale une prédilection bien naturelle, « privilégie » en quelque sorte les traditions des peuples sédentaires, peuples qui furent si souvent victimes des incursions des nomades (14). Du moins, il ne nie aucunement la légitimité des traditions des peuples pasteurs. On a vu que, sur tous les points importants, et en particulier sur la référence à la Tradition primordiale, ses positions sont rigoureusement orthodoxes. La publication d'un tel ouvrage est donc un événement qu'il importait de signaler.

Denys ROMAN

« velles apparaissent, telles les terribles collagénoses, proces- « sus d'autodestruction de l'organisme ? Après cette faillite « qu'est la perte des plus hautes fonctions humaines, suivi « de l'anarchie du cancer, voici le suicide collagénique. » (pp. 204-206).

(12) Certains points que Guénon n'avait fait qu'aborder en passant sont l'objet, chez M. Lavier, d'une attention particulière. On sait qu'à notre époque où la religion se désacralise de plus en plus en Occident, on assiste à une véritable sacralisation des activités profanes les plus insignifiantes. Notre auteur écrit : « L'homme cherchera à sacraliser cette activité « artificielle et nocive qu'est le sport ou l'entraînement, en « instaurant le culte du muscle, pseudo-rituel auquel rien ne « manque, depuis le recueillement avant l'effort jusqu'à la « parodie de la flamme soi-disant sacrée des olympiades. » Il faut rappeler que les véritables Jeux Olympiques, ceux des Grecs, avaient un caractère religieux. Il est même dit que par deux fois Pythagore y concourut et y triompha.

(13) Le professeur Lavier, pour désigner le terme inférieur de la Grande Triade, emploie le mot « Sol », alors que Guénon emploie le mot « Terre ».

(14) On sait que la Grande Muraille de Chine fut élevée pour protéger l'Empire contre les invasions des peuples de race turco-mongole.

EXEMPLE RÉCENT DE RÉPÉTITIONS CYCLIQUES

Les événements qui se sont déroulés en France en mai-juin 1968 ont surpris tout le monde, et tout d'abord nos gouvernants, par leur soudaineté et leur ampleur. Maintenant que tout cela appartient au passé et qu'il est possible de les situer dans le courant de l'histoire on constate que cette année si mouvementée de 1968 fut l'un des « points principaux d'interférence formant ainsi les « nœuds » du canevas sur lequel semble être tissée l'histoire » (1).

La presse a d'ailleurs signalé au moins deux de ces « interférences », mais il y en a d'autres, comme nous le verrons tout à l'heure. En premier lieu, il y a eu la grande ressemblance entre les événements de 1968 et ceux de 1936. Dans les deux cas, une grève générale a paralysé l'ensemble de la France, pour se terminer de la même façon, par des accords très avantageux pour la classe ouvrière. Tout cela à l'intervalle de 32 ans. Mais comme il n'existe pas de période cyclique de 32 ans, la question peut se poser : s'agit-il de (30 + 2) ans, ou de (33 — 1) ans ? Il existe en effet une période trentenaire (étudiée par les auteurs allemands, et notamment Stromer von Reichenbach), ainsi qu'une période de 33 ans (3 fois 11 ans), qui permet d'aboutir au siècle (3 x 33 + 1 année jubilaire).

A ce sujet on a remarqué qu'en 1869, soit 99 ans plus tôt, des émeutes semblables à celles de 1968 avaient déjà causé des dégâts dans le Quartier Latin, à Paris. L'intervalle cyclique peut s'écrire : 99 = 100 — 1. La période cyclique étant en effet de 1 siècle.

Si nous remontons plus loin encore, nous retrouvons, en 1848, à Paris, de semblables troubles so-

(1) K.E. Kraft. Lettre à l'auteur (21-4-1937).

ciaux à caractère révolutionnaire, ceci à l'intervalle exact de 120 ans, soit 4 fois 30 ans. Mais il y a beaucoup mieux : la Révolution de 1789, qui débute précisément au mois de mai, soit 179 ans avant la grève de mai 1968. Or on a : 179 = 180 — 1. Autrement dit, il s'agit ici d'une période cyclique, éminemment traditionnelle, de 180 ans = 6 x 30 ans. En continuant nos investigations, nous arrivons à l'une des dates cruciales de l'histoire de France, soit mai, juin et juillet 1429, avec l'entrée en scène de Jeanne d'Arc, 539 ans (540 — 1) avant les événements de mai-juin 1968. Et l'on a bien : 540 = 3 x 180 = 6 x 30 (donc un cycle multiple de la période trentenaire).

Cela dit, il paraît intéressant de totaliser les écarts entre les intervalles réels et les périodes théoriques. On obtient ainsi :

+ 2 ans — 1 an — 1 an = 0.

Autrement dit, les écarts s'annulent, en sorte qu'il y eu effectivement, en mai-juin 1968, convergence de plusieurs répétitions cycliques, et ceci explique la brusque ampleur des manifestations de cette époque.

Ce n'est pas tout. Environ huit à neuf mois après ces événements, le général de Gaulle se retirait, et le « dauphin » Georges Pompidou était élu Président de la République, en juillet 1969, soit exactement 540 ans après le sacre de Charles VII (juillet 1429). Auparavant, les émeutes de 1869 au Quartier Latin avaient suivies l'année suivante soit en 1870, par la chute de Napoléon III, qui sera remplacé par le président Adolphe Thiers, Pareillement en 1848 (soit 120 ans avant 1968), le roi Louis-Philippe avait été renversé, il devait être supplanté finalement par le prince Louis-Napoléon, le futur Napoléon III. En 1789, les événements de mai et juin avaient mis fin à la monarchie absolue, ce qui préludait à l'avènement de la Ire République en 1792. De 1969 à 1789, l'intervalle est de 180 ans ; en se reportant encore de 180 environ en arrière, nous rencontrons également un changement de règne, lors de l'assassinat du roi Henri IV en 1610 (soit 359 ans = (360 — 1) ans avant 1969). Nous pouvons même remonter beaucoup plus loin, plus loin en tout cas que le sacre

de Charles VII, soit 1080 ans = 2 x 540 ans = 3 x 360 ans avant les événements de 1968-1969, voici ce que nous lisons dans l'histoire de France : En 887, Diète de Tribur et déposition de Charles le Gros. En 888, mort de Charles le Gros ; Eudes, roi de France (Eudes était un capétien, son élection annonçait le futur changement de dynastie).

Les dates ci-dessus, qui amenaient chaque fois un changement, soit de règne, soit de dynastie, soit même de régime politique, paraissent bien former, comme il a été dit plus haut « les nœuds du canevas sur lequel semble être tissé l'histoire », et sauf le cas de 1870 (où l'intervalle théorique est de 100 ans) toutes les autres dates reviennent à des périodes multiples de 30 ans. Ce sont :

120 ans = 4 x 30 ans ; 180 ans = 6 x 30 ans ; 360 ans = 12 x 30 ans ; 540 ans = 3 x 180 ans et 1080 ans = 3 x 360 ans = 2 x 540 ans.

(A signaler aussi le retour du prénom Charles à 540 ans d'intervalle).

Pour terminer, il nous faut revenir au cycle trentenaire. En août 1968, la Tchécoslovaquie était envahie par les troupes soviétiques, cela 30 ans après l'invasion de la Bohème par Hitler. En mars 1969, les gouvernants soviétiques « mettaient au pas » le gouvernement tchèque en lui imposant un dirigeant de leur choix ; trente ans plus tôt, soit en mars 1939, Hitler avait pareillement soumis la totalité de la Tchécoslovaquie. Depuis lors, et compte tenu de cette remarque du Président Pinay : « Les guerres d'aujourd'hui sont économiques », on peut constater un certain parallélisme entre les faits d'il y a trente ans et ceux d'aujourd'hui. Je citerai seulement, à titre d'exemple, ce qu'on a appelé un « Pearl Harbour » monétaire, soit la déclaration de non-convertibilité du dollar par le Président Nixon, le 15 août 1971, soit trente ans environ après Pearl Harbour » (7 décembre 1941). Les adversaires étaient toujours les mêmes : Américains d'un côté et germano-nippons de l'autre. Dans l'actuelle guerre économique, l'Allemagne a subi de grosses pertes en février 1973 (par suite de la spéculation sur le mark),

cela exactement trente ans après le désastre de Stalingrad.

J'ajouterai, pour conclure, que la connaissance des lois de répétitions cyclique ne suffit pas pour comprendre le déroulement de l'histoire. Il faut tenir compte également des lois du Mouvement de l'histoire, comme je l'ai montré dans « L'Ere future et le Mouvement de l'Histoire ».

Gaston GEORGEL.

LES LIVRES

L'enseignement de Ramana Maharshi. — Albin Michel, 1972. — Il y a près de quarante ans qu'ont paru les premiers opuscules rapportant les entretiens qu'avaient avec Ramana Maharshi les hôtes de son ashram. R. Guénon a longuement rendu compte dans les « Etudes Traditionnelles » de décembre 1938, des premiers d'entre eux : « Who am I ? » et « Talks with Mahrshi », ainsi que des courts poèmes du Maharshi dont il avait déjà parlé dans les numéros d'octobre 1935 et d'avril 1936. Un volume très enrichi de ces « Talks » a rassemblé, il y a dix ans, de nombreuses conversations relatives aux années 1935-39. C'est de cet ouvrage que sont extraites les pages de traduction française qui viennent d'être publiées : six cents pages éblouissantes qui se lisent sans que l'intérêt faiblisse, on peut d'ailleurs ouvrir le livre à l'une quelconque d'entre elles : les visiteurs défilent sous les yeux, avec leurs problèmes et leurs tempéraments personnels. Certaines questions sont très naïves, d'autres proviennent d'érudits ou de sages. Le Maharshi, image vivante de la Paix, d'une bonté infinie pour tous les affligés (les seuls propos durs sont relatifs à des « débutants » qui se croyaient parfaits), répond de façon adaptée à chaque interlocuteur, ramenant toujours à l'essentiel : « Demandez-vous : qui suis-je ? — Soyez ce que vous êtes ».

Bien qu'il mette constamment en garde contre l'erreur de voir en un gourou un être comme les autres (« vous l'imaginez être comme vous ! » § 348), il accepte une fois (§ 543) de confirmer son état de « Jnânin », d'Etre réalisé. D'où l'autorité de son avis : « Il n'y a pas de plus grand mystère que le fait que nous cherchons la Réalité, alors que nous sommes cette Réalité ». (§ 119). C'est un mystère, et c'est une tâche impossible à l'homme que d'opérer par lui-même ce renversement de perspective, cette plongée en soi par laquelle l'être réalise qu'il est le Soi (205). Cette tâche impossible à l'homme est celle de la grâce « qui guide toujours, qui est toujours présente » (374) ; la grâce étant le Soi (133). Comment obtenir cette grâce ? « Par la soumission » (235), « en s'abandonnant » (281), « l'abandon de soi est synonyme de bonheur éternel » (368). « Le Soi prend alors la forme du gourou, à la fois intérieur et extérieur. De l'extérieur il pousse le mental à s'intérioriser, de l'intérieur il le tire vers le Soi et l'aide à obtenir l'état de quiétude » (172).

Quoique la voie indiquée par le Maharshi ne soit pas en contradiction avec celle de Bhakti qu'il dit être en essence identique à la sienne, elle est plutôt considérée comme une voie de Jnâna et l'enseignement coïncide avec celui du Védânta. Toutefois, à la question posée par Olivier Lacombe (163) : « Est-ce que votre enseignement est le même que celui de Shankara ? » il est répondu : « L'enseignement du Maharshi n'est que l'expression de sa propre réalisation. Ce sont les autres qui trouvent qu'il correspond à celui de Shankara ». Cet enseignement se réfère constamment aux Upanishad, à la Bhagavad-Gîtâ et souvent au Vivékachudamani de Shankara.

Deux références à la Bible reviennent fréquemment dans la bouche du Maharshi : le nom divin révélé à Moïse : « Eheieh asher Eheieh », qu'il traduit : « L'Etre absolu est ce qui est » (88) ; et aussi le verset du psaume 45-46 : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus ». « Tout le Védânta est contenu dans deux passages de la Bible : Je suis celui qui suis, et Reste tranquille et sache que je suis Dieu ». (299).

Il serait trop long de signaler tout ce sur quoi le Maharshi revient sans cesse en ce qui concerne les méthodes (japa, prânâyâma) destinées à faciliter l'état de Réalisation qu'il qualifie de « sommeil éveillé ». Ses avis paraissent quelquefois contradictoires, sans doute parce que formulés dans des conditions différentes ou encore parce que pas assez rapportés fidèlement par les interlocuteurs : ainsi, dans un recueil antérieur (Etudes sur Ramana Maharshi, II, p. 113), il aurait dit que le célibat était indispensable dans la vie spirituelle, alors que, dans celui-ci, il affirme à maintes reprises le contraire ; de même, en plusieurs passages, il paraît admettre, comme la plupart des Hindous, la réincarnation de l'homme sur terre, ce que Guénon a toujours dit être une impossibilité métaphysique. Mais ailleurs (512), il dit que si les mérites l'emportent sur les démérites, la renaissance se produit dans les régions paradisiaques, au cas contraire dans les régions infernales, d'où il faut conclure que les autres formulations d'apparence « réincarnationnistes » ne sont que des expressions symboliques, utiles pour la conception pratique des choses et pour la « foi », mais qu'on ne peut donc pas prendre au sens littéral.

Il faut insister sur l'extrême limpidité avec laquelle le Maharshi traite les sujets les plus ardus, quand son interlocuteur l'y engage, sur la spontanéité de ses réponses entremêlées de questions et parfois, de silences. Ce livre donne une impression de la présence du Jnânin, dans la mesure où cela est possible par de tels moyens, ce dont doutent d'ailleurs, ceux qui ont eu la grâce « de vivre à ses pieds une grande expérience de leur vie ».

Jacques BONNET.

Raoul Auclair : *La Fin des Temps* (Le nouveau Livre des Cycles). Editions Fayard, 1973, 273 pages. — Disons tout de suite que ce livre, qui ne manque pas d'aperçus aussi intéressants qu'originaux, ne peut pas et ne doit pas être considéré comme un exposé magistral de la doctrine des cycles. L'auteur n'avait d'ailleurs pas cette prétention, puisqu'il avertit ainsi le lecteur. (Préface, p. IV) :

« Quelle autorité avais-je pour écrire ce livre ? Aucune assurément. Je ne suis pas un savant ; encore moins un sage. Ce que je suis : un innocent. Les dieux sont larges envers les innocents... »

L'innocence, malheureusement, ne suffit pas dans un domaine qui relève de la science traditionnelle. Il s'ensuit que l'ouvrage de M. Raoul Auclair comporte certaines erreurs d'autant plus regrettables qu'elles viennent déparer un travail qui présentait un réel intérêt.

Cernons d'abord le sujet du livre : « ...il ne s'agit point, dans cette chronologie, de l'âge du monde, mais de l'âge de *notre* monde, le présent cycle qui nous régit, nous cerne et nous définit. » (p. 14). Compte tenu de la chronologie biblique, un tel cycle serait d'environ 6.000 ans, soit très approximativement la durée de l'actuel Age sombre, comme l'auteur le souligne lui-même à propos d'une citation du « Roi du Monde », de René Guénon : « Le Kali-Yuga, dans lequel nous sommes encore, a commencé voilà environ 6.000 ans, donc avec l'origine de l'Ere Christique et en accord avec le début de la Chronologie biblique. »

Plus exactement, la durée du Kali-Yuga est de 6.480 ans, soit trois fois 2.160 ans, ce qui correspond au passage du point vernal dans les trois signes du zodiaque. Taureau, Bélier et Poissons, auquel l'auteur consacre plusieurs pages de son livre, lequel livre contient, éparpillés par-ci, par-là, les enseignements nécessaires au calcul des grands cycles cosmiques : Manvantara et Kalpa notamment. On trouve en effet pour la durée du premier : 10 × 6.480 ans = 64.800 ans, et pour l'âge du Kalpa : 7 × 64.800 = 453.600 ans (environ).

Voilà du moins ce qu'on devrait lire dans ce « Nouveau Livre des Cycles, et non pas ceci, qui figure aux pages 139 et 140 :

« Qui a raison ? Ceux, naguère, qui croyaient que le monde a 6.000 ans ? Ceux, à présent, qui croient que le monde a 6 milliards d'années ?

« L'erreur est de croire ceci OU cela. La vérité : de croire ceci ET cela.

« Le plus urgent, toutefois, est de réapprendre que NOTRE monde a soixante siècles ; et qu'il doit vivre soixante-dix siècles : une semaine.

« Et nous sommes au soir du Sixième Jour ».

Cette dernière affirmation suppose que nous sommes à la veille d'un futur Millénium — alors qu'en réalité le

Millénium (annoncé par saint Jean dans l'Apocalypse) est loin derrière nous, comme je l'ai déjà expliqué dans les *E. T.* (n° 423, anv. 1971). En fait, le Kali-Yuga a commencé il y a de cela 6.420 ans environ, et il touche à sa fin. Il sera suivi, non pas d'un nouveau « Millénium », mais d'un nouveau Manvantara (durée 65.000 ans environ). Mais il y a, dans le passage ci-dessus du livre de M. Raoul Auclair, une autre erreur beaucoup plus grave d'ailleurs, concernant l'âge du monde, soit six milliards d'années, selon les savants modernes, alors que la doctrine traditionnelle enseigne que nous sommes à la fin du septième Manvantara du Kalpa ou cycle d'un monde, dont l'âge exact sera, au moment de la prochaine « Fin des Temps », de 453.600 ans (voir supra). L'erreur, ici, consiste à accorder à la science moderne un crédit qu'elle ne mérite certes pas, et maintenant moins que jamais. Il faut dire que c'est à René Guénon, et à lui seul, que nous devons d'avoir pu nous débarrasser de ce qu'il faut bien appeler le « complexe scientiste ».

Cette discordance entre la chronologie traditionnelle et la chronologie moderne relativement à l'âge du monde, je l'ai déjà expliquée longuement dans mon article : « De quelques erreurs relatives à la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques » *E. T.* n°s 419-420, mars 1970). Je rappellerai notamment que, pour les savants modernes, le temps est rectiligne, tandis que, dans la doctrine traditionnelle, le temps est cyclique, en quoi M. Raoul Auclair ne me contredira certes pas, puisque son livre est imprégné de cette vérité. Mais alors, pourquoi prendre au sérieux le temps rectiligne des modernes ? Je pourrais donc me borner à renvoyer le lecteur à l'article précité, mais ce problème de la validité de la science moderne soulève ici une autre question dont il convient de parler maintenant : il s'agit des « limites de l'histoire et de la géographie ». Le mieux, à ce sujet, sera de laisser la parole à René Guénon (*Le Règne de la Quantité*, ch. XIX) :

« Nous avons dit précédemment que, en raison des différences qualitatives qui existent entre les diverses périodes du temps, par exemple entre les diverses phases d'un cycle tel que notre *Manvantara* (et il est évident que, au-delà des limites de la durée de la présente humanité, les conditions doivent être encore plus différentes), il se produit dans le milieu cosmique en général, et plus spécialement dans le milieu terrestre qui nous concerne d'une façon plus directe, des changements dont la science profane, avec son horizon borné au seul monde moderne où elle a pris naissance, ne peut se faire aucune idée, si bien que quelque époque qu'elle veuille envisager, elle se représente toujours un monde dont les conditions auraient été semblables à ce qu'elles sont actuellement. »

Il résulte de tout ceci que les données fournies par la science moderne ne sont guère valables qu'à l'intérieur du Kali-Yuga, à la rigueur pourrait-on remonter jusqu'au début de l'Age d'argent, c'est-à-dire jusqu'à la « Chute », mais pas au-delà. On dit, en effet, qu'après la « Chute » le Paradis terrestre est devenu inaccessible à l'humanité déchue — dont messieurs les savants font partie eux aussi — et il s'ensuit que les supputations de la science moderne ne peuvent pas dépasser la date approximative de 36.850 av. J.-C. qui marque la fin de l'Age d'Or.

Une autre remarque s'impose encore au sujet du cycle précessionnel. Après avoir rappelé que sa valeur idéale est de 25.920 ans, l'auteur ajoute : « Quelle est donc sa réelle durée ? » Cette réelle durée serait, croit-il, inscrite dans la pyramide de Chéops, et ce serait 25.704 ans. A ce sujet, nous pouvons nous reporter aux données de la science moderne, qui sont valables pour notre temps, y compris l'ensemble du Kali-Yuga. Or, selon le précis d'Astronomie de Paul Stroobant, la valeur annuelle de la précession générale est représentée, à l'époque T, par l'expression : $\psi. = 50'', 2564 + 0'',000\,222\ (T - 1900)$. Pour l'année 1900, on aurait ainsi : $\psi. = 50'',256622$, ce qui correspond à un cycle précessionnel de 25.787 ans. Pour l'année 744 de l'ère chrétienne, $\psi. = 50''$, et le cycle précessionnel était alors de 25.920 ans exactement. Par contre, à l'époque de Khéops, le cycle précessionnel avait une durée de plus de 26.000 ans, et il faut en conclure qu'il y a eu une erreur dans l'appréciation du chiffre que l'on suppose inscrit dans la Pyramide. On comprend, après cela, les réticences de René Guénon à propos des innombrables supputations « pyramidales » qui furent fort à la mode à une certaine époque.

Une autre objection se rapporte au passage ci-après (p. 179) :

« La longue tige du phylum, au sommet de laquelle fleurit l'homme est sortie de terre il y a 70 millions d'années ». Or, comme je l'ai montré plus haut, l'âge actuel du monde ne dépasse guère 450.000 ans, et il s'ensuit que les 70 millions d'années dont il est question ci-dessus n'ont jamais existé que dans l'imagination des savants, et il en est encore de même du phylum, puisqu'aussi bien l'« évolutionnisme », qui nécessite l'hypothèse des milliards d'années a toujours été démenti par les faits. Le professeur Louis Baunoure, de l'Université de Strasbourg, était arrivé à la fin de sa carrière scientifique à cette conclusion sans réplique : « Les espèces sont fixes ! ». Il n'y a donc pas d'évolution, et pas de phylum !

Cette erreur, qui consiste à accorder à la science moderne une valeur excessive, est d'ailleurs très répandue dans les milieux catholiques, et ce n'est pas d'aujourd'hui. Il y a de cela une cinquantaine d'années que René Guénon et, d'un autre côté, le docteur Paul Carton se sont heurtés chacun à l'hostilité des intellectuels, voire même des prêtres catholiques, pour avoir osé mettre en doute l'infaillibilité des « savants ». Aujourd'hui, toutefois, on commence à douter, car on s'est enfin rendu compte du danger que les « apprentis-sorciers » font courir au genre humain. M. Raoul Auclair a su exprimer, dans une page magistrale, l'inquiétude populaire (p. 260) :

« Sans la contrainte des arides sentiers de la vertu, du renoncement et de l'humilité — conditions naguère indispensables à tout enseignement initiatique — quiconque peut aujourd'hui accéder, par des voies ordinaires, à la possession des plus ultimes secrets de la nature.

« Il y eut, dit-on, jadis, des hommes qui n'étaient point seulement instruits des grandes forces telluriques et cosmiques, mais qui jouissaient du pouvoir de les utiliser. Toutefois, ils ne le firent jamais qu'en de très exceptionnelles occasions et parce qu'il y allait du salut de l'humanité. Car ces hommes étaient des sages et que, seule, en ce temps-là, la Sagesse leur donnait le moyen d'accéder à ces dangereuses puissances. Seule, aussi, elle leur permettait de s'en servir sans passion et sans haine.

« Désormais, hélas, ce ne sont plus des Sages, mais, simplement, des Savants qui détiennent les foudres de l'Univers ; et s'ils sont généralement neutres — à tout le moins leur science l'est-elle —, ils dépendent de puissances terrestres, mues ordinairement par des intérêts sordides.

« Il est hélas trop certain que cette Science amorale va déclancher un orage effroyable sur la Terre et que la face des continents sera balayée et dénudée comme une végétation automnale après les grands vents de novembre. »

En fait, la lecture du « Nouveau Livre des Cycles » révèle chez son auteur des possibilités réelles dans le domaine des études symboliques et ésotériques, possibilités qui pourraient se développer et s'élargir de la meilleur façon, si M. Raoul Auclair pouvait poursuivre plus avant son étude de l'œuvre d'universelle ouverture qui est celle de René Guénon.

Gaston GEORGEL.

L'homme est-il le produit de l'évolution ou de la création ? (International Bible Students Association, New-York, 1967). — Ce petit opuscule, d'un maniement facile, a le grand mérite de remettre en question le pseudo-dogme évolutionniste qu'on nous présente habituellement comme une vérité incontestable, qui a été largement utilisée par les différentes philosophies matérialistes de notre temps, et en particulier par le marxisme. C'est dire que ce problème présente un intérêt intellectuel incontestable ; à la base de l'évolutionisme, en effet, il y a cette idée que le supérieur procède de l'inférieur, l'homme de l'animal et la vie de la matière, alors qu'au contraire la vie (*vita*) procède de la lumière (*Lux*) et la lumière, du Verbe (*Verbum*).

Il y a eu des théologiens, dont Teilhard de Chardin, pour tenter de « baptiser » l'évolutionnisme, mais les vrais évolutionnistes entendent bien demeurer matérialistes : « L'évolutionnisme ne laisse aucune place au surnaturel.

La terre et ses habitants n'ont pas été créés, ils se sont développés par évolution » (Julien Huxley).

Quant au fait même de l'évolution, il n'a jamais été prouvé. Tout ce qu'on sait aujourd'hui, c'est que les espèces sont fixes. Les mutations, qui sont d'ailleurs des dégénérescences, ne se produisent que le cadre de l'espèce ; mais on ne constate jamais qu'il y ait passage d'une espèce à l'autre. Par ailleurs, les « chaînons intermédiaires » sont restés imaginaires, mais les « savants » n'ont pas reculé devant la supercherie (Pithécanthrope de Java, Crâne de Piltdown, Sinanthrope chinois) pour prouver que « l'homme descend du singe ».

Ce qui a été prouvé, par contre, c'est que des cataclysmes ont, autrefois, bouleversé la face de terre et anéanti la flore et la faune.

Il nous faut donc remercier les auteurs de l'ouvrage précité pour nous avoir remis ces vérités en mémoire, reléguant ainsi l'évolutionnisme au rang des chimères. Mais quel dommage de voir que des remarques fort pertinentes voisinent avec une théologie rudimentaire.

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

Dans *Renaissance Traditionnelle* de juillet 1973, un article de M. Henri Seauton sur « George Sand et la Franc-Maçonnerie ». C'est une étude très poussée du roman *Consuelo*, où la célèbre femme de lettres s'est inspirée, pour parler de l'Ordre maçonnique, de certains éléments des *Années d'apprentissage* et des *Années de voyage de Wilhelm Meister*, mais aussi des renseignements fournis par Pierre Leroux, et enfin — et surtout, hélas ! — des inventions de son imagination trop féconde.

Vient ensuite un article important de M. Gilles Ferrand, qui s'inspire de René Guénon pour donner sur « les deux triples enceintes » (circulaire et carrée) des considérations assez variées. Le début de l'article, qui se réfère abondamment à *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, sera peut-être d'un accès difficile pour les lecteurs non familiarisés avec la terminologie hindoue. Mais la suite contient des vues intéressantes. L'auteur remarque en effet que, durant la première partie du processus initiatique, « on peut parler, préalablement à toute ascension, « d'une descente aux enfers qui, pour ne pas être une « chute dans le bourbier, sera guidée par l'entendement « supra-individuel que véhiculent les canaux de la Grâ-« ce ». Parlant ensuite de la « fontaine d'enseignement » des Fidèles d'Amour, il écrit aussi : « C'est la conformité « de toute chose à la Vierge Eternelle qui détermine le « lever du voile et nous montre ainsi pourquoi la Dame « peut être un modèle initiatique par excellence. L'acces-« sion à ce lieu constitue la restauration de l'être à l'état « adamique pour enfin jaillir aux étoiles vers les états « inconditionnés de l'être suggérés par la figure de la « triple enceinte circulaire ».

La dernière partie de l'article, qui a pour sous-titre : « La triple enceinte carrée comme modèle d'une géographie sacrée », a particulièrement retenu notre attention. On y mentionne notamment — toujours dans la ligne de Guénon — le moyen de passer des huit cases extérieures du *Ming-Tang* aux douze portes de la Jérusalem céleste. M. Gilles Ferrand a visiblement le goût du symbolisme, et certains des points qu'il aborde mériteraient d'être repris et développés. Ce qu'il dit, par exemple, des « portes cardinales » de la Jérusalem céleste pourrait être mis en relation avec la répartition tribale donnée au livre des *Nombres* et rapproché du rôle que les étendards des quatre tribus « cardinales » (Juda, Ruben, Ephraïm, Dan) jouent dans le symbolisme de la Maçonnerie de Royale Arche.

Dans le même numéro, « Tétraktys » termine par Bourges la série de ses études sur les cathédrales ; et Mme Françoise des Ligneris, continuant à passer en revue les amis de Stanislas de Guaïta, en arrive maintenant à Oswald Wirth. Elle raconte, avec beaucoup de précision et des détails curieux, la fameuse histoire de la lutte menée par l'« Ordre kabbalistique de la Rose-Croix » contre l'abbé Boullan, lutte qui se termina par un duel pour rire de Guaïta, puis de Papus avec Jules Bois.

Signalons enfin un article traduit de l'américain : « A quelle page faut-il ouvrir la Bible ? » Les Loges françaises qui utilisent le Livre de la Loi l'ouvrent uniformément au 1er chapitre de l'Evangile selon saint Jean. Mais les Loges anglaises et américaines changent de texte à chaque grade. L'auteur nous dit qu'en Amérique ces textes sont ordinairement : pour le 1er degré, le psaume 133 (132 de la Vulgate) qui célèbre le bonheur des frères qui vivent unis ensemble ; pour le 2e, Amos VII (où l'on voit l'Eternel tenant à la main un niveau de maçon) ; et pour le 3e, Ecclésiaste XII (qui décrit en termes symboliques les approches de la mort). L'auteur conseille le choix suivant : au 1er degré, début de l'Evangile de Jean ; au 2e, Premier Livre des Rois, chap. VI (où l'on rapporte la construction du Temple) ; et au 3e, Ecclésiaste XII.

Nous nous souvenons que *The Speculative Mason* suggérait d'autres passages, que l'auteur de l'article dont nous parlons attribue aux Loges de Bristol. Ces textes sont : Ruth II ; Juges XII ; Genèse IX. Ce choix est très logique, puisque les passages choisis sont ceux où apparaissent, pour la première fois dans la Bible les « mots de passe » de chaque grade.

***

La revue *Humanisme* est l'organe du Grand Orient de France, mais depuis quelque temps elle est accessible aux non-Maçons. Nous n'examinerons ici que les articles traitant de questions en rapport avec les préoccupations de notre revue, et par exemple des articles concernant l'histoire de la Maçonnerie. Un numéro spécial (nos 92-93), paru en 1972, contient un article de M. Daniel Ligou intitulé : Notules sur l'histoire de la Maçonnerie du Grand Orient de France (1725-1789) ». On y trouve un assez grand nombre de faits connus grâce aux recherches les plus récentes, notamment sur la composition des Loges du XVIIIe siècle. « Nous savons, dit l'auteur, qui en fut et « qui n'en fut pas — et l'on a des surprises ! C'est ainsi « que le Mirabeau Maçon n'est pas celui que l'on atten-« dait et que le très clérical Lefranc de Pompignan a « maçonné trente ans avant son ennemi naturel, le phi-« losophe Voltaire » qui d'ailleurs, sur les instances homicides de la Loge « Les Neuf Sœurs », fut reçu (irrégulièrement) Apprenti quelques jours avant sa mort.

M. Ligou est aussi très formel quant à l'influence exercée par l'Ordre sur le cours des événements durant l'Ancien

Régime : « De politique, point. En Loge, on s'affirme sujet « loyal du souverain... On ne veut pas changer les lois « que respectaient nos pères Nous possédons de nombreux « textes ». L'auteur ne croit pas non plus à la fable (répandue notamment par Oswalt Wirth) selon laquelle le port de l'épée en Loge par les roturiers aurait été un ferment d'égalitarisme politique : « Dans la vie courante, la société « d'ordre subsiste à peu près intacte, et la Maçonnerie n'a « ni le goût, ni l'envie, ni le pouvoir de la transformer ».

Dans un long article intitulé : « Les deux traditions de la Franc-Maçonnerie spéculative », M. J. Corneloup conteste certaines des positions prises par M. Jean Baylot dans son ouvrage récent : *La Franc-Maçonnerie traditionnelle dans notre temps* (Editions Vitiano, Paris). Nous ne nous arrêterons pas pour le moment sur l'argumentation utilisée de part et d'autre. Mais l'article de M. Corneloup rappelle plusieurs points importants pour les Maçons guénoniens. S'appuyant en particulier sur un ouvrage très estimé outre-Manche : *Masonic Facts and Fictions* de Henry Sadler, l'auteur (qui cependant éprouve une prédilection avouée pour les Modernes de 1717) reconnait formellement que leur œuvre eut un caractère anti-traditionnel ; et pour l'essentiel il souscrit à l'appréciation de Laurence Dermott, le coryphée des Anciens : « Au lieu d'une renaissance, ce « fut une discontinuité avec la Maçonnerie ancienne « qu'instaurèrent ceux qui organisèrent la Grande Loge « de 1717 ».

Parmi les innovations des Modernes, M. Corneloup mentionne la négligence des vieux usages (telle la cérémonie d'installation), la désinvolture de l'interversion des mots en 1730 (cette interversion, quand on y songe, est vraiment étrange), et aussi l'oubli des prières rituelles (que d'ailleurs les Modernes seront contraints de rétablir assez vite). L'auteur observe également : « Il est intéressant de « signaler que la Grande Loge d'Irlande, puis celle d'Ecos- « se, établirent des relations officielles avec les Anciens, « alors qu'elles n'en n'eurent jamais avec les Modernes, « en dépit de l'accueil favorable que reçut, à Edimbourg, « Désaguliers, en 1721 ». Une autre remarque de M. Corneloup montre bien que la tradition, au sein d'un Ordre initiatique, finit presque toujours par s'imposer. « Autant « que j'aie pu m'en rendre compte, dit-il, les *seules* cou- « tumes des Modernes qui ont survécu à l'Union de 1813 « furent le privilège des Intendants [équivalent anglais « des Maitres des banquets de la Maçonnerie française] « de nommer leurs successeurs, et la prérogative du Grand « Maître de nommer les Grands Officiers ». On conviendra que c'est vraiment peu de chose, aucun de ces deux points n'ayant un caractère rituel.

Çà et là dans l'article de M. Corneloup, nous avons trouvé des traces des difficultés que l'auteur — en bon rationaliste — éprouve à admettre que l'art de bâtir (comme tous les métiers traditionnels) possède en lui-même et dès son origine une signification supérieure, c'est-à-dire

ésotérique, appuyée sur des symboles constitués par les éléments de la construction — et qu'en conséquence la Maçonnerie n'avait aucun besoin de la pénétration des hermétistes dans son sein pour donner un sens initiatique aux outils et aux matériaux qu'elle utilise.

Cette pénétration des hermétistes, des Rosicruciens et d'autres organisations encore a dû se produire dès le moyen âge, et sans doute elle a pu s'accentuer à la faveur de la mutation spéculative. Elle a enrichi le trésor symbolique de l'Ordre : mais elle ne l'a pas créé. M. Corneloup le sait bien : le Compagnonnage possède, lui aussi, un ensemble de symboles empruntés aux métiers. Certains de ces symboles (comme le Labyrinthe ou la Tour de Babel) ont une signification très élevée, qui n'a rien à envier aux symboles hermétiques, et qui rapelle un peu le symbolisme de l'Arche, que M. Corneloup semble croire d'introduction tardive dans la Maçonnerie.

Résumons maintenant la thèse exposée par M. Corneloup dans son article. Elle est ingénieuse et en apparence irréfutables. Les premières loges françaises connues historiquement furent installées en France à partir de 1725, c'est-à-dire par des Maçons anglais appartenant aux « Modernes ». La Maçonnerie française, très vite indépendante de Londres, ne fut en rien affectée par la fondation (en 1751) des « Anciens », et encore moins par l'Union des Anciens et des Modernes en 1813. A cette dernière date, d'ailleurs, la France était en guerre avec l'Angleterre depuis dix ans. Donc, la Maçonnerie française procède sans interruption de la première Obédience qui ait été fondée dans le monde, celle de 1717. En revanche, la Maçonnerie anglaise (selon M. Corneloup) ne procède pas de cette Grande Loge de 1717, dont tous les usages furent abandonnés en 1813, au profit des rites des Anciens. Au mieux, la Maçonnerie anglaise procède donc des Anciens, et remonte seulement à 1751.

La démonstration est séduisante, et comporte certainement une part (une petite part) de vérité. Les Maçons guénoniens cependant — qui ne croient guère qu'en de telles matières la vérité doive être recherchée exclusivement sous le linceul de poussière où dorment les archives — renverront M. Corneloup à la correspondance que son ami Marius Lepage reçut de Guénon, et où ce dernier soulignait la haute probabilité d'une influence opérative très marquée sur la Maçonnerie française. Nous avons naguère reproduit un extrait d'une lettre du 28 août 1950, dont voici quelques passages : « L'importance du tonnerre dans les épreuves d'initiations est beaucoup plus grande qu'on pourrait le croire [...] J'ai toujours été étonné de l'absence de consécration dans les rituels anglais ; il semble bien qu'il y ait, dans les rituels français, quelque chose qui ne peut que remonter directement à une source opérative très ancienne » (cité dans *E.T.* de juillet 1966, p. 199, n. 24).

Une telle indication, écrite quatre mois avant la mort du Maître, est extrêmement précieuse pour les Maçons

guénoniens français. Elle leur permet de répudier, encore plus formellement que n'avaient pu le faire Dermott et les Anciens, l'œuvre néfaste de 1717, et de récuser toute parenté avec « le très facétieux Compagnon » Anderson et ses compères.

Signalons encore un article de M. Jacques Brengues sur un homme de lettres breton du XVIII[e] siècle, Charles Duclos, dont est retracée la carrière maçonnique. Il eut des démêlés à multiples péripéties avec le célèbre Fréron, l'adversaire franc-maçon de Voltaire, et aussi avec Lefranc de Pompignan. On trouve incidemment dans cet article le rappel d'une vérité dont feraient bien de se pénétrer certains conférenciers maçonniques : « D'Alembert ne sera jamais Franc-Maçon, Diderot non plus ».

Denys ROMAN.

ERRATA

N° 435 (*janvier-février* 1973) :

P. 41, mettre en bas de page les notes suivantes:

(1) pp. 115-116.
(2) pp. 142-143.
(3) p. 148.

N° 436 (*mars-avril* 1973) :

P. 94, § 2, 1. 18 : lire *caverne* et non *caserne*.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 10-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE NOVEMBRE DÉCEMBRE 1973 N° 440

LE MYSTÈRE DES DEUX NATURES

C'est un fait étrange dans l'histoire du Christianisme que le pape Honorius I, qui fut pourtant un pontife impeccable, ait été expulsé de l'Eglise par le Sixième Concile œcuménique de Constantinople pour l'unique raison de s'être montré hésitant dans la question des deux volontés du Christ. Un siècle et demi après la mort du pape, le second Concile œucuménique de Nicée estima utile ou nécessaire de ratifier l'excommunication d'Honorius I et d'inclure son nom dans l'anathème de toutes les hérésies connues.

Cet ostracisme surprend logiquement quand on a conscience de la complexité du thème dont il s'agit. Pour les uns, le Christ a deux volontés puisqu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; pour les autres, ces deux volontés ne font qu'une puisque — Honorius I l'a dit lui-même — la volonté humaine du Christ ne saurait opérer en contradiction avec sa volonté divine. On pourrait dire *grosso modo* que le Christ possède deux volontés en principe et une seule en fait ; ou encore, il faudrait avoir recours à l'image de deux cercles qui se coupent et s'exprimer ainsi : s'il va de soi que le Christ possède *a priori* deux volontés distinctes du fait de ses deux natures incommensurables, il y a néanmoins une région dans sa personnalité où les deux volontés se confondent, comme le montre précisément le symbolisme géométrique de l'intersection des deux cercles.

Ce qui peut se dire des deux volontés s'applique avant tout et à plus forte raison aux deux natures : s'il est vrai que le Christ est homme et Dieu à la fois, deux choses sont indéniables, à savoir la dualité et l'unité de sa nature. Nous ne disons pas que les monophysites, qui n'admettent que l'unité de la nature, aient raison contre les Orthodoxes et les Catholiques, mais nous ne disons pas davantage qu'ils aient intrin-

séquement tort à leur point de vue ; de même — par voie de conséquence — pour les monothélites, qui ne font qu'appliquer le principe monophysite à un aspect particulier de la nature de l'homme-dieu. Le bon droit des monophysites apparaît, fort paradoxalement, dans la doctrine catholique de la transsubstantiation : il nous semble en effet qu'il y aurait lieu d'appliquer aux espèces eucharistiques ce qu'on dit dogmatiquement du Christ, à savoir qu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; s'il en est ainsi, on pourrait tout aussi bien admettre que l'Eucharistie est « vrai pain et vrai Corps », ou « vrai vin et vrai Sang », sans en compromettre la divinité. Dire que le pain n'est qu'une apparence, c'est appliquer à l'Eucharistie la doctrine — jugée hérétique — des monophysites, pour qui le Christ, précisément, n'est qu'un homme apparent parce qu'il est réellement Dieu ; or de même que la qualité de « vrai homme » dans la doctrine catholique et orthodoxe n'empêche pas le Christ d'être « vrai Dieu », de même la qualité de « vrai pain » ne devrait pas, dans l'esprit des théologiens, empêcher l'hostie d'être « vrai Corps », d'autant que les deux choses, le créé et l'Incréé, sont incommensurables, si bien que la réalité physique des espèces eucharistiques ne saurait empêcher leur contenu divin, pas plus que la corporéité réelle, chez le Christ, n'empêche la présence de la nature divine.

Il faut redire ici que le monophysisme et par conséquent aussi le transsubstantialisme n'ont pas intrinsèquement tort, — le contraire serait du reste étonnant, — et voici pourquoi : reconnaître que l'humanité du Christ véhicule la nature divine revient à dire que, si sous un premier rapport ce côté humain est réellement humain, sous un second rapport il l'est autrement que chez les hommes ordinaires ; la Présence divine transfigure ou transsubstantialise d'une certaine façon et *a priori* la nature humaine ; le corps du Christ est déjà ici-bas ce que sont les corps célestes, avec la seule différence qu'il est néanmoins affecté par quelques accidents de la vie terrestre. De même pour l'Eucharistie : si sous un certain rapport elle est « vrai pain » et « vrai vin », sous un autre rapport, qui n'abolit pas le premier, elle est même substantiellement plus que de la matière ordinaire ; métaphysiquement, cela n'oblige pas à prétendre que cette matière ne soit « qu'une apparence », mais théologiquement, donc au point de vue des alternatives unidimensionnelles — nous dirions volontiers « planimétriques » — la négation de la matière réelle est sans doute le seul moyen, à l'égard d'une certaine mentalité, d'affirmer efficacement et durablement la transcendance de l'Eucharistie. N'empêche que cette doctrine constitue à la longue une « épée à double tranchant » dont seule la vérité ésotérique, c'est-à-dire la « théosophie » au sens ancien et véritable du mot, pourrait neutraliser les dangers.

Les théologiens semblent estimer que le pain et le vin en tant que substances naturelles sont indignes de la divine Présence, et ce sentiment nous rappelle une thèse de saint Grégoire de Nysse, laquelle n'est pas hors de propos ici. Les Hellénistes (1) estimaient l'Incarnation indigne de Dieu à cause de la fragilité et de l'impureté des corps terrestres : saint Grégoire répond dans sa « Grande Catéchèse » que seul le péché, et non la matérialité charnelle, est indigne de Dieu. Les Grecs auraient pu lui répondre que les misères corporelles, étant les traces du péché originel et de la chute, participent de l'indignité du péché et la manifestent incontestablement, et l'évêque de Nysse aurait pu rétorquer que la preuve de compatibilité entre le corps humain et une inhérence divine est déjà fournie par l'inhérence de l'Intellect, lequel et d'ordre céleste et dont les Grecs sont les premiers à admettre la transcendance. L'argument décisif, c'est que les deux ordres, le créé et l'Incréé, sont sans commune mesure et que rien de simplement naturel — quelle qu'en soit la cause lointaine — ne peut s'opposer à la Présence de Dieu.

***

(1) Nous entendons par ce mot les partisans de l'Hellénisme, c'est-à-dire de la tradition hellénique, — que nous ne pouvons qualifier de « païenne » puisque nous l'envisageons sous le rapport de ses valeurs spirituelles, — bien que ce mot « helléniste » désigne plus habituellement, d'une part les Juifs hellénisés de l'Antiquité et d'autre part les savants versés dans la langue et la littérature grecques.

Le lecteur non averti qui lit dans le Koran que Jésus fut « l'un des rapprochés (*muqarrabûn*) » et « l'un des justes (*çâlihûn*) » (Sourate *Alu Imrân*, 45 et 46) a tout d'abord la réaction suivante : que le Christ est « rapproché » de Dieu, c'est une évidence à tout point de vue, — car si les plus grands Prophètes ne sont pas « proches » de Dieu, qui donc peut l'être ? — et que le Christ fut un « juste », c'est évident a fortiori et à plusieurs puissances, mathématiquement parlant. En réalité, ces deux pléonasmes apparents sont simplement des ellipses destinées à rendre compte d'une position doctrinale qui vise la thèse chrétienne de la double nature du Christ ; d'une manière générale, quand le Koran paraît dire des choses trop évidentes, et décevantes dans leur contexte, il fait de la polémique implicite, c'est-à-dire qu'il vise une opinion particulière qu'il n'énonce pas et qu'on doit connaître pour comprendre le passage. L'Islam entend affirmer à sa façon et selon sa perspective que Jésus est « vrai homme et vrai Dieu » : au lieu de dire « homme », le Koran dit « juste » afin de définir immédiatement la nature de cet homme ; et comme son intention est de spécifier qu'aucun homme n'est Dieu, il emploie, pour suggérer ce qu'on appelle en termes chrétiens la « nature divine » du Christ, le mot « raproché », qui désigne la station la plus élevée que l'Islam puisse attribuer à un être humain.

Au demeurant, les deux natures du Christ se trouvent suffisamment spécifiées dans le verset suivant : « Le Messie Jésus fils de Marie est l'Envoyé de Dieu et sa Parole (son Verbe) qu'Il (Dieu) a déposée en Marie, et (Jésus est) de son Esprit (l'Esprit de Dieu), » (Sourate *En-Nissâ*, 171). En admettant l'Immaculée Conception et la naissance virginale, l'Islam accepte à sa manière la nature divine de Jésus (1) ; à sa manière, c'est-à-dire avec la réserve évidente qu'il entend toujours dissocier le divin d'avec l'humain et que, de ce fait, le phénomène christique n'est pour lui qu'un prodige particulier de la Toute-Puissance.

***

(1) Selon un *hadith*, Jésus et Marie furent les seuls humains que le diable ne toucha pas de sa griffe à leur naissance, et qui, de ce fait, ne poussèrent pas de cri.

Nous avons dit plus haut que l'ostracisme des deux conciles à l'égard d'Honorius I, en particulier, et des monophysites-monothélites en général, a de quoi surprendre logiquement ; or ce dernier mot indique une réserve, car il n'y a rien de surprenant à ce qu'au point de vue exotérique une formulation trop fragmentaire, ou inopportune à un titre quelconque, soit considérée comme un crime (1) ; c'est ce qui montre que nous avons affaire à un domaine qu'il faut distinguer de celui de la connaissance pure, et partant désintéressée, laquelle admet le jeu des aspects et des points de vue sans jamais s'arrêter à des alternatives artificielles et ombrageuses. Il convient toutefois de ne pas confondre les élaborations théologiques, qui sont flottantes et produisent des scissions, avec les dogmes eux-mêmes, qui sont fixes ; ces élaborations — pourtant providentielles elles aussi à leur niveau — apparaissent comme des systèmes dogmatiques à leur tour, mais beaucoup plus contingents que ceux dans lesquels ils se situent à titre de modalités ; ce sont des *upâyas* mineurs, si l'on veut, c'est-à-dire des « mirages salvateurs » ou des « moyens spirituels » destinés à rendre plus accessible cet *upâya* majeur qu'est la religion. Or il est essentiel de tenir compte de l'idée de « moindre vérité » ou d'« erreur relative » contenue dans cette notion bouddhique ; il y a donc,

(1) L'anathémisation d'Honorius I prouve du reste, soit dit en passant, non qu'il fut hérétique mais qu'il fut considéré comme tel et que par conséquent l'Eglise admet qu'un pape puisse tomber dans l'hérésie, — excepté bien entendu lors de la promulgation *ex cathedra* d'une définition dogmatique ou morale, — ce qu'on niera peut-être en avançant qu'Honorius I n'a fait que pécher contre la discipline ; mais alors les anathèmes dont on l'arrose canoniquement ne s'expliquent pas. Au demeurant, rien n'empêche, en principe, qu'un pape puisse ruiner l'Eglise sans devoir le moins du monde faire une déclaration *ex cathedra* ; les plus grands théologiens ont admis la possibilité qu'un pape tombe dans l'hérésie, et tout le problème se réduisit pour eux à la question de savoir si le pape hérétique est déposé *ipso facto* ou s'il doit être déposé canoniquement. La possibilité dont il s'agit — et dont Honorius I n'est aucunement un exemple — ne peut toutefois s'actualiser à un degré gravissime qu'à la faveur de circonstances tout à fait anormales, que le XX[e] siècle offre en fait ; encore s'agirait-il de savoir si le pape éventuellement incriminé est validement pape au point de vue des conditions de l'élection.

de la part du Ciel, « tolérance par Miséricorde » et non « approbation plénière ». Car l'homme est une forme et il a besoin de formes ; mais comme il a besoin aussi — et même avant tout — de l'Essence, que la religion ou la sagesse est censée lui communiquer, il a besoin en définitive d'une « forme de l'Essence » ou d'une « manifestation du Vide » (*shûnyamûrti*). Si la forme est sous un certain rapport un prolongement de l'Essence, elle contredit celle-ci sous un autre rapport, ce qui explique, d'une part, l'ambiguïté de l'*upâya* exotérique et, d'autre part, les deux faces de l'ésotérisme, dont l'une prolonge et intensifie l'*upâya* dogmatique tandis que l'autre au contraire en est indépendance au point de pouvoir le contredire. A l'objection que l'ésotérisme est lui aussi d'ordre formel, il faut répondre qu'il en a conscience et qu'il tend à dépasser l'accident de sa propre forme, alors que l'exotérisme s'identifie pleinement et lourdement à la sienne.

Il résulte de tout ceci — et la chose va d'ailleurs de soi — que la ligne de démarcation entre l'orthodoxie et l'hérésie apparente, donc simplement extrinsèque, est fonction de contingences psychologiques ou morales d'origine éthnique ou culturelle ; certes, l'*upâya* de base véhicule la vérité totale par son symbolisme, mais non nécessairement par cet *upâya* mineur qu'est la théologie ; la relativité de celle-ci — au point de vue de la vérité totale — est d'ailleurs prouvée, en climat chrétien, par la notion du « progrès théologique », laquelle comporte un aveu à la fois candide et terrible (1). Il est vrai que toute théologie peut donner lieu incidemment aux aperçus les plus profonds, mais elle ne saurait en tirer les conséquences dans sa doctrine générale et officielle.

C'est une erreur radicale que d'admettre que les plus grands porte-parole de la théologie, fussent-ils des saints canonisés, détiennent *ipso facto* toutes les

(1) De deux choses l'une : ou bien il y a un progrès théologique, et alors la théologie a peu d'importance ; ou bien la théologie est chose importante, et alors il ne peut y avoir de progrès théologique.

clefs de la sagesse suprême (1) ; ils sont des instruments de la Providence et ils n'ont pas à dépasser certaines limites ; au contraire, ils ont pour rôle de les formuler, conformément à une perspective directement ou indirectement voulue par le Ciel. Par « indirectement », nous entendons les cas où le Ciel tolère une limitation qu'exige — ou rend souhaitable — telle prédisposition humaine peut-être flottante *a priori*, mais en fin de compte prédominante ; c'est ce qui explique la plupart des différences ou divergences — le plus souvent unilatérales (2) — entre les Eglises d'Occident et d'Orient. Certaines de ces différenciations peuvent apparaître comme un luxe pour le moins inutile, mais elles n'en sont pas moins inévitables et opportunes en définitive, les mentalités collectives étant ce qu'elles sont. L'opportunité n'a toutefois rien d'absolu et ne saurait empêcher qu'un certain poison caché dans tel particularisme théologique se manifeste au cours de l'Histoire, tardivement et au contact d'idées fausses dont les théologiens ne pouvaient prévoir la possibilité.

En tenant compte des données les plus générales du problème, nous dirons que les dogmatismes sémitiques, et aussi les *darshanas* hindous du genre du Vichnouisme ramanoudjien, relèvent de l'esprit che-

(1) Aussi la « sagesse des saints » que d'aucuns entendent opposer à la métaphysique n'est-elle qu'un abus de langage ; au demeurant, la « sagesse » de l'Ecclésiastique n'est pas du même ordre que celle des Upanishads. Il faut faire remarquer à cette occasion que, si les Ecritures sémitiques même les plus fondamentales n'ont pas la teneur du Vedânta, c'est parce qu'elles ne s'adressent pas, comme celui-ci, exclusivement à une élite intellectuelle, leur fonction les obligeant à tenir compte des possibilités de l'âme collective et à prévenir par avance les réactions les plus diverses. A cela il faut ajouter qu'un livre sacré qui, comme l'Evangile par exemple, semble s'adresser plus ou moins aux pécheurs, du moins au départ, s'adresse par là même à tout homme en tant qu'il pèche, ce qui confère éventuellement à la notion du péché le sens le plus vaste possible, — celui de mouvement centrifuge, qu'il soit compressif ou dispersant, — même s'il n'y a pas transgression objective et proprement dite. Le langage sacré, même en s'adressant tout d'abord à tels hommes, s'adresse toujours, en définitive, à l'homme comme tel.

(2) Car l'esprit d'innovation est du côté des Latins, et il résulte d'ailleurs de la coïncidence paradoxale entre le prophétisme et le césarisme dans la papauté.

valeresque et héroïque (1), lequel est forcément porté au volontarisme et à l'individualisme, donc de l'anthropomorphisme moralisateur. C'est en vue de ce tempérament et en fonction de lui que se cristallisent les dogmes exclusivistes (2) et s'élaborent les théologies correspondantes, ce qui implique de toute évidence que ce tempérament ou cette façon de voir et de sentir est agréé de Dieu à titre de « matière première » de l'*upâya ;* mais comme toute religion est par définition une totalité — son caractère impératif et inconditionnel le prouve — et que Dieu ne saurait imposer des limites absolues, le phénomène religieux comporte par définition le phénomène ésotérique, véhiculé en principe et de préférence — à divers degrés — par les vocations qui favorisent la contemplation, y compris l'art sacré.

Un certain fonds de mentalité guerrière ou chevaleresque explique pour une large part les oscillations théologiques et les disputes qui en résultent (3), —

(1) Le fait que Râmânuja fut un brahmane et non un *kshatriya* ne donne pas lieu à une objection, puisque toutes les castes — en tant que prédispositions particulières — se reflètent ou se répètent dans chaque caste, si bien qu'un *brâhmana* de type *kshatriya* équivaut individuellement à un *kshatriya* de type *brâhmana*. Toute collectivité humaine produit en outre un type humain qui n'a aucune affinité avec la pensée spéculative ; il est d'autant plus paradoxal et significatif que c'est ce type ou cette mentalité — qu'un Hindou appelerait l'esprit *shûdra* — qui détermine toute la soi-disant « théologie nouvelle » et en constitue l'unique originalité et l'unique mystère.

(2) Cet adjectif ne constiue pas un pléonasme, car un axiome métaphysique peut avoir, lui aussi, un caractère pratiquement dogmatique, mais sans devoir exclure pour autant des formulations divergentes. D'un autre côté, il est des axiomes métaphysiques dont le caractère conditionnel est reconnu *a priori*, suivant le degré de relativité de l'idée qu'ils expriment : ainsi, les archétypes contenus dans l'Intellect créateur sont plus réels que leurs manifestations cosmiques, mais ils sont illusoires par rapport à l'Essence divine ; telles Divinités hindoues sont dogmatiquement intangibles, mais elles s'évanouissent devant *Paramâtmâ* ou plutôt s'y résorbent, en sorte qu'on peut éventuellement les nier sans hérésie, à condition bien entendu de nier du même coup les êtres encore plus relatifs.

(3) Ne perdons pas de vue que dans tous les climats, les mêmes causes produisent les mêmes effets, — bien que dans des proportions fort diverses, — et que l'Inde ne fait pas exception ; les querelles du Vichnouisme sectaire en offrent un exemple.

l'enjeu dans le monde chrétien ayant été notamment la nature du Christ et la structure de la Trinité, — comme il explique également des étroitesses telles que l'incompréhension et l'intolérance des théologiens antiques à l'égard de l'Hellénisme, de sa métaphysique et de ses arcanes. C'est du reste de cette même mentalité qui procède, au sein même de la tradition grecque, la divergence d'Aristote à l'égard de Platon, ce dernier personnifiant, quant à l'essentiel, l'esprit *brâhmana* inhérent à la tradition orphique et pythagoricienne (1), tandis que la Stagirite formula une métaphysique en quelque sorte centrifuge et dangereusement ouverte sur le monde des phénomènes, des actions, des expériences et des aventures (2).

Après cette parenthèse, à laquelle nous autorise — ou même nous oblige — le contexte général du cas d'Honorius I, revenons à notre sujet doctrinal.

***

Le problème des deux natures du Christ se laisse ramener, en dernière analyse, à celui des rapports entre le relatif et l'Absolu : si le Christ est l'Absolu entrée dans la relativité, il faut corrélativement, non seulement que le relatif retourne par là même à l'Absoluité, mais aussi et avant tout que le relatif se trouve préfiguré dans l'Absolu ; c'est là la signification du Verbe incréé, lequel se manifeste dans l'ordre humain, non seulement sous la forme du Christ ou de l'*Avatâra*, mais aussi et *a priori* sous celle de l'Intellect imma-

(1) Il va sans dire que l'époque classique — avec sa grave déviation intellectuelle et artistique — puis sa réédition lors de la Renaissance, sont des exemples patents de luciférisme guerrier ou chevaleresque, donc *kshatriya* ; mais ce ne sont pas les déviations proprement dites que nous avons en vue ici, puisque nous parlons, au contraire, de manifestations normales, et agréées par le Ciel, sans quoi il ne saurait être question d'*upâyas* volontaristes et émotionnels.

(2) Mais ne rendons pas l'aristotélisme responsable du monde moderne, qui est dû à la convergence de divers facteurs, tels les abus — et les réactions subséquentes — provoqués par l'idéalisme irréaliste du Catholicisme, telles aussi les exigences divergentes et non conciliées des mentalités latine et germanique, le tout débouchant, précisément, sur le scientisme et la mentalité profane.

nent, ce qui nous ramène à la complémentarité entre la Révélation et l'Intellection. L'Absolu manifesté dans le monde humain est à la fois Vérité et Présence, ou soit l'une soit l'autre : aussi la voie vers l'Absolu — ou vers le relatif dans l'Absolu — se fonde-t-elle soit sur l'un soit sur l'autre de ces deux éléments, mais sans pour autant pouvoir exclure son complément. Dans le Christianisme, c'est l'élément « Présence » qui prime, d'où les sacrements et l'accentuation de l'aspect volitif de l'homme ; dans d'autres climats, et avant tout dans la Gnose universelle qui garde partout ses droits, c'est l'élément « Vérité » qui détermine les moyens de la voie, de diverses manières et à divers niveaux.

Afin d'être aussi clair que possible, il faut insister sur le principe suivant : il n'y a pas de rapport possible entre l'Absolu comme tel et la relativité ; pour qu'un tel rapport existe, il faut qu'il y ait du relatif dans l'Absolu et de l'absolu dans le relatif. En d'autres termes : si l'on admet que le monde est distinct de Dieu, on doit admettre également que cette distinction se trouve préfigurée en Dieu même, donc que son unité d'Essence — qui n'est jamais mise en question — comporte des degrés ; ne pas admettre cette polarisation *in divinis*, c'est laisser l'existence du monde sans cause, ou c'est admettre deux réalités distinctes, donc deux « Dieux », à savoir Dieu et le monde. Car de deux choses l'une : ou bien nous pouvons expliquer le monde à partir de Dieu, et alors il y a en Dieu préfiguration et acte créateur, donc relativité ; ou bien il n'y a en Dieu aucune relativité, et alors le monde est inexplicable et se fait dieu par là même. Et soulignons une fois de plus que la Relativité divine, cause du monde, fait fonction d'Absolu à l'égard du monde ; dans ce sens, les théologiens ont raison de soutenir éventuellement l'absoluité de tout ce qui est divin ; l'absoluité, pour eux, est alors synonyme de divinité.

Nous pourrions aussi, au risque de nous répéter, nous exprimer de la façon suivante : qui admet la présence de l'Absolu dans le monde, sous la forme du Christ par exemple, doit admettre également la présence du relatif en Dieu, sous la forme du Verbe précisément ; qui nie qu'il puisse y avoir en Dieu

de la relativité, doit considérer le Créateur, ou le Révélateur, ou le Rédempteur, comme se situant en-deçà de Dieu, à la manière du démiurge ; car l'Absolu comme tel ne crée pas, ni ne révèle, ni ne sauve. Il y a dans le refus d'admettre la relativité des hypostases une part de confusion entre l'absolu et le sublime : parce que la Divinité mérite ou exige l'adoration, d'aucuns veulent qu'elle soit « absolument absolue » sous tout rapport possible, s'il est permis de s'exprimer ainsi à titre incident et provisoire. Or Dieu est digne du culte de latrie, non en tant qu'il ne comporte aucune relativité, — car sous ce rapport il est humainement inaccessible, — mais en tant qu'il est absolu par rapport à la relativité du monde, tout en comportant un aspect de relativité en vue de ce contact même.

On peut objecter que la thèse de la réciprocité entre l'Absolu et le relatif ne tient pas compte de l'incommensurabilité, et partant de l'asymétrie, entre les deux termes ; cela est à la fois vrai et faux. Si l'on veut mettre l'accent sur le caractère incommensurable, on ne peut le faire en niant simplement la relativité dans le divin Principe ; on ne le fera adéquatement qu'en retranchant le Principe créateur de l'Absolu intrinsèque, ce qui nous ramène à l'alternative entre *Paramâtmâ* et *Mâyâ*, puis à l'absorption du second terme par le premier, en fonction même de leur incommensurabilité. Cette réduction du réel à l'Un sans second est précisément ce que ne veulent pas les négateurs de la relativité *in divinis*, d'autant qu'ils tiennent âprement à la réalité inconditionnelle et en quelque sorte massive du monde ; voulant un Dieu « absolument absolu » au-dessus d'un monde inconditionnellement réel, ils entendent garder « les deux pieds sur la terre » sans rien sacrifier du côté de la transcendance. En réalité, l'Univers n'est qu'une dimension interne et en quelque sorte onirique de Dieu : il reflète les qualités divines en mode contrasté, mouvant et privatif, tout en réalisant par là la possibilité de Dieu d'être autre que Dieu, possibilité incluse dans la divine Infinitude même.

Frithjof Schuon.

LES FONDEMENTS PYTHAGORICIENS DE L'EMPIRE

La filiation pythagoricienne de Virgile et de Dante est soulignée, dans l'œuvre de ces deux poètes, par la place toute spéciale qu'y occupe le dieu Apollon ; le sens ésotérique de son culte est nettement indiqué chez Dante par l'hymne au dieu « païen » qui ouvre le premier chant du Paradis (1), et chez Virgile par le caractère « non-humain » de ses interventions (2).

C'est que l'archer de Delphes apparaît comme l'inspirateur du grand-œuvre orphique sous ses deux aspects : la réalisation personnelle du *Vates* par le moyen de l'incantation, et l'établissement du « Saint Empire » qui représente une unification analogue dans l'ordre social et cosmique.

En somme, il s'agit de deux domaines d'application de la « mesure céleste » (3) ; c'est ce qui explique l'égale dignité attribuée au chef d'Etat et au poète, qui sont partagé les fonctions du dieu roi et prophète (4). La mesure (ou le nombre) est ainsi le dénominateur commun de l'art musical et de l'art politique (5).

(1) Un éditeur a pu en dire : « Ad alcuni è sembrata lunga... »

(2) Virgile ne décrit jamais le dieu qui ne s'exprime que par oracles, et dans une ambiance de terreur sacrée (*numen*), alors qu'il prête aux autres divinités des traits et des propos souvent familiers.

(3) Mesure (Muse) qui anime le discours du poète, comme le corps de la cité. Le nom d'Auguste, l'augure par excellence, peut se traduire : « le vivant », ou mieux encore, « le vivifiant » (de *augere*) ; le même nom d'*imperium* évoque le « pouvoir vivifiant », « l'abondance » (parère) et aussi la « conformité à l'ordre » (parère-parare).

(4) Cf. En. VI, 660 et Paradiso 1,29 : « ...per triunfare o cesare o poeta. » Voir aussi l'anecdote rapportée par Tacite et selon laquelle le peuple rendit un jour à Virgile l'hommage royal (...surrexit universus et forte praesentem spectantemque Vergilium *veneratus est sic quasi Augustum*).

(5) Orphée, qui, comme Pythagore, est une manifestation

L'un comme l'autre ont pour but la constitution d'un Cosmos, c'est-à-dire d'un ensemble ordonné et cohérent se déployant à partir d'un principe immuable et manifestant par sa forme (limite extérieure) les virtualités contenues dans ce principe. Le sanctuaire, la cité et l'empire (1) d'une part, la somme poétique de l'autre, répondent entièrement à cette définition.

Voyons d'abord à quels éléments essentiels peut se réduire l'acte politique par excellence qu'est la fondation d'une cité.

Virgile utilise pour désigner ce rite l'expression : *Condere moenia* ; le premier des deux termes concerne l'établissement d'un centre fixe, origine et racine de la cité, et le second la mesure (limite) de l'expansion à partir de ce centre.

Le rituel de fondation, accompli par des prêtres-géomètres (augures et pontifes), montre cela clairement puisqu'il commence par déterminer un centre sacré, projection du pôle céleste (2) et véritable « point d'ancrage » ; *condere* signifie, en effet, « enfoncer dans le sol », « fixer ». Le pôle terrestre ainsi défini est matérialisé par le Palladium qui est appelé *Pignus imperii* (3) ; *Pignus* signifie : « garantie de stabilité, du verbe *pangere* (4) qui, lui aussi, a le sens de « fixer », « immobiliser ».

A partir de là, on peut tracer la croisée des axes se terminant aux remparts (Moenia) qui donnent la

d'Apollon, construisit des villes dont les murs s'élevaient spontanément aux sons de sa lyre ; Virgile l'a placé au seuil des Champs-Elysées.

(1) Ce sont les extensions successives du Templum.

(2) Cette projection introduit dans le monde mouvant de l'Existence un principe de stabilité qui servira de « point de référence ». Le langage porte la marque de cette analogie ; en effet, le point, centre de l'espace et du temps, « fondation » et « trace de pas », se dit *vestigium* et son archétype, le pôle céleste, poutre faîtière et clef de voûte de l'univers : *fastigium*. Les deux termes sont bien semblables et étrangement proches en outre du sanskrit *swastika*.

(3) Ceci se rapporte au culte de Vesta (Hestia) dont nous aurons à reparler ; voir à ce sujet Platon, *Lois* V, 744 b-c.

(4) D'où viennent *pactum* (l'alliance) et *pax*.

« mesure » de la cité (1). Le radical de ce mot se retrouve dans bien des termes contenant l'idée de mesure, tels que : *mens* (faculté mesurante), *mundus* (espace mesuré), *modus* et *mos* (la tradition, étalon rituel) (2). me » de l'empire, définit la vocation de Rome : « *imponere morem paci* », c'est toujours la même idée qu'il exprime. On pourrait traduire ces formules comme suit : « Donner une mesure commune (à la fois unité et limite) à un monde bien centré (ou stabilisé) » (3).

C'est aussi le programme de l'œuvre poétique, comme nous allons le voir en retrouvant dans l'Enéide (et dans la Divine Comédie) les principes de cette « cosmogonie », exprimés sous la forme d'une architecture numérique (4).

***

La première indication nette à ce sujet nous vient de Dante. Les 99 chants de la Divine Comédie représentent un nombre cyclique qui était familier aux Pythagoriciens, puisque l'année delphique était de 99 mois

(1) Ces axes, matérialisés par les rues et les ponts, transmettent jusqu'à la périphérie de la cité les vertus du centre : la stabilité et la vie. Routes et ponts sont des *liens* sacrés, comme le montre l'étymologie et aussi la fonction des pontifes, chargés de leur surveillance (Plutarque, *Numa* 9). Ces prêtres ne veillaient pas seulement à relier la terre au Ciel, mais encore à propager dans tout le *templum* les influences émanant du centre.

(2) Radical du type me(n)d : cf. *metiri/mensura*. Dans l'ordre du microcosme, la *fonction*, qui est la « forme » ou l'« assignation » de l'individu, se dit *munus* (moenus) : c'est la mesure de ses attributions. Quant au « pôle » stable de l'homme, il se nomme *consilium* (de condere) ; c'est la détermination inébranlable qui régit toute son activité, faisant de lui le contraire d'un « désaxé ».

(3) Le même passage (En. VI, 851 sq.) évoque la « Voie droite » (*regere* populos) avec ses attributs latéraux de miséricorde et de justice (*parcere* subiectis et *debellare* superbos).

(4) Dont les travaux de Maury et Brown ont signalé l'existence dans les Bucoliques et les Géorgiques. — Au sujet du travail de Paul Maury, *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques* (*Lettres d'Humanité*, tome III, 1944, éd. « Les Belles Lettres ») rappelons le compte rendu de René Guénon, paru dans les *Études Traditionnelles* de mars-avril 1946 (reproduit dans le recueil posthume *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 166).

(8 ans, plus trois mois fériés) (1). Ce nombre, étant l'union du nombre « circulaire » 9 et de 11 qui représente « l'union centrale du Ciel et de la Terre », convient à un « monde » dont il figure le centre et les contours.

A première vue, la structure de l'Enéide est différente, puisqu'elle se compose de douze chants, de longueur variable ; pourtant, si l'on calcule le *nombre de vers* de l'œuvre, telle qu'elle nous est parvenue, on arrive à un total de 9.896 vers, chiffre bien proche de 9.900 (soit 99), ce qui nous ramène au nombre choisi par Dante.

La preuve qu'il y a là plus qu'un simple hasard c'est que, dès l'antiquité, une tradition (2) ajoutait au début de l'Enéide quatre vers, qu'aurait supprimés Varius, l'ami de Virgile et son exécuteur testamentaire ; le même Varius aurait apporté diverses modifications à l'ouvrage. Que le fait soit vrai ou faux, il fait en tout cas penser à une « occultation » comparable à celle que Dante fit subir à sa Comédie après l'affaire des Templiers.

Sur la base de cette « coïncidence » nous pouvons affirmer que le nombre 99, image de l'ensemble cosmique, est commun à Virgile et à Dante. Il faut remarquer que le facteur 9 de ce nombre évoque à la fois les Muses et le chiffre de Béatrice (la sagesse initiatique). Quant au facteur 11, s'il exprime l'union du microcosme et du macrocosme sous la forme : 5 + 6, il se décompose aussi en 4 + 7, autre expression de l'union du Ciel et de la Terre, plus familière aux Romains pour qui 7 était le nombre de Vesta, c'est-à-dire du pôle (3) et 4 le nombre de son expansion dans le *templum* (4). Il faut remarquer que le nombre 11

(1) C'est la période de concordance soli-lunaire.

(2) Tradition conservée par Donat qui la tenait de Suétone, et *reprise* par les copistes *à partir du dixième siècle* ; Dante pouvait donc disposer d'un texte « restitué ».

(3) Seul nombre de 2 à 9 qui ne divise pas la circonférence (360), 7 était considéré comme « vierge » et donc réservé au pôle qui reste inaffecté par la manifestation. Il y avait 7 vierges Vestales et ce culte fut vraiment l'alpha et l'omega de la religion romaine : la mère de Romulus était Vestale et le feu de Vesta ne s'éteignit qu'à la fin du IV[e] siècle, en même temps que l'empire unifié.

(4) C'est aussi le nombre des éléments provenant par diffé-

se trouve en tête de l'Enéide, l'invocation à la Muse (4 vers) étant précédée de 7 vers introductifs.

⁂

L'aspect cyclique concordant des deux œuvres doit nous amener à rechercher leur *centre*. Ce point, lieu traditionnel de la « grande paix » est évoqué assez discrètement par Dante au chant XVII du Purgatoire (chant précédé et suivi de 49 chants). Le vers central de ce chant commence par les mots BEATI PACIFICI. Vient ensuite un exposé fait par Virgile sur l'Amour, principe de toutes choses et premier moteur.

Dans l'Enéide, par contre, la description du pôle tient une place vraiment importante, puisque le centre mathématique de l'œuvre (VII, 193) nous conduit dans le temple (ou le palais) (1) d'une autorité mystérieuse qui transmettra à Enée le mandat de fondateur d'empire. Un bref commentaire de cet épisode montrera l'étonnante cohérence du symbolisme utilisé par Virgile.

A l'issue du processus initiatique qui a occupé tout le chant VI, Enée reprend la mer et frôle (*raduntur* litora) l'île de Circé l'enchanteresse, fille du Soleil, qui s'active à tisser ses toiles (2). En d'autres termes, il échappe à la « roue des choses » (Circé signifie cercle) et aux conditions ordinaires de l'existence (les alternances de la navette cosmique dont la « magie »

---

renciation de l'éther central, représenté par le foyer. Une figuration des quatre éléments associés au *lituus* (sceptre polaire) se trouve parmi les insignes des pontifes, prêtres de Vesta. (Voir, par exemple, l'illustration du dictionnaire latin de Gaffiot, à l'article *pontifex*). Le *lituus*, image de l'axe et de la spirale cosmiques, est devenu la crosse des évêques chrétiens. La complémentarité des éléments était représentée couramment par l'union rituelle du feu et de l'eau (d'où la formule de bannissement qui excluait le condamné des rites de rattachement : *aqua et igni interdictio*). Ce symbolisme s'est conservé admirablement dans la liturgie chrétienne du samedi saint. Le « baptême » du feu y fait apparaître le caractère polaire du cierge pascal ; ce rite est une *instauratio* (re-création) : c'est pourquoi il est suivi d'une lecture de la Genèse.

(1) *Curia templum* : Virgile rapproche les deux mots (VII, 174).

(2) Voir dans « La Grande Triade », de R. Guénon, le chapitre intitulé : « La Cité des saules ».

métamorphose les créatures). A ce moment, Virgile, après une invocation à la Muse de l'Amour, Erato, marque nettement un changement d'état en écrivant : maior rerum mihi nascitur ordo/maius opus moveo (VII, 44). En effet, l'épisode qui commence alors nous mène dans le royaume de la Paix qu'est la ville de Laurente, « la cité du laurier » (1).

Son acropole, défendue par des forêts impénétrables et par une terreur sacrée, est un temple qui se dresse jusqu'aux cieux (sublimis) sur ses cent colonnes (2). C'est le sanctuaire du dieu Picus (2 bis), personnification de l'axe cosmique (3). Dans ce temple règnent en outre Saturne, régent de l'âge d'or et Janus, le maître du temps et de l'espace (4).

C'est là que le roi-prêtre Latinus, fils et petit-fils de ces dieux reçoit Enée et conclut alliance avec lui.

Ce qui écarte toute hésitation sur la nature de ce temple étrange, c'est que tous les rois, par décret divin (*Omen*), doivent aller y demander l'investiture (*sceptra* accipere), tandis que les ancêtres y prennent part au sacrifice perpétuel du bélier (ariete caeso... perpetuis mensis).

L'investiture d'Enée par ce roi-prêtre qui lui accorde la main de sa fille établit symboliquement la légitimité de l'empire romain. Ce rattachement généalogique se double d'un rattachement « dans l'espace », puisqu'il se place exactement au pôle de l'œuvre (5),

---

(1) Il s'ouvre sur les mots : (urbes) *placidas* in *pace* regebat (45) et se termine par : *pacemque* reportant (285) : Enée emporte avec lui « la paix ». Le laurier sacré de la ville évoque la présence invisible d'Apollon.

(2) Cette montagne correspond à la caverne aux cent issues où s'est effectuée l'initiation d'Enée.

(2 bis) Nom apparenté à *pignus* et à *pax*.

(3) Comme le montrent les nombreux symboles axiaux qui entourent le dieu et surtout le port de *lituus* et de l'*ancile* : le sceptre et le bouclier célestes, qui en font l'archétype du pontife.

(4) Janus, à qui Ovide fait dire : « ...et ius *vertendi cardinis* omne meum est. » C'est l'équivalent littéral du terme *Chakravarti* (Fastes, I, 117).

(5) Voici les trois vers centraux VII, 192-194 :
Tali intus templo divum patriaque Latinus
Sede sedens, Teucros ad sese in tecta vocavit
Atque haec ingressis placido prior edidit ore
L'introduction dans le temple et spécialement sous la voûte

c'est-à-dire à l'endroit par où s'établit la communication avec les états supérieurs (1).

***

Il nous faut maintenant signaler une autre subdivision importante des deux poèmes. Nous partirons, pour l'établir, d'un morceau célèbre de l'Enéide : la description du bouclier d'Enée. Cette arme sacrée, forgée par Vulcain dans l'atelier d'où sort la foudre de Jupiter (1 bis), est donc l'*ancile* par excellence, une sorte de Graal et, comme celui-ci, il a des propriétés oraculaires ; on y voit en effet, résumée d'avance, toute l'histoire de Rome. Il s'agit donc d'un « microcosme » qui se compose d'ailleurs de 99 vers centrés autour d'un médaillon représentant le triomphe naval d'Auguste ; les deux vers centraux sont une synthèse de l'empire : « Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar/ Cum patribus populoque Penatibus et magnis dis » (2). Les neuf derniers vers de l'épisode nous montrent Auguste habillé de blanc et recevant, dans le temple d'Apollon, l'hommage des nations.

Or ce passage, qui est vraiment le climax de l'œuvre, en termine exactement les 6.300 premiers vers ; comme il débute au vers 630 du chant, on ne peut qu'avoir l'attention attirée sur le nombre 63. Chose remarquable, c'est précisément aussi au 63ᵉ chant de sa Comédie (Purg. XXX) que Dante fait apparaître Béatrice montée sur le char triomphal de l'Eglise (3),

---

a un caractère rituel, (cf. I, 630 et VIII, 366). On remarquera l'insistance du vers central sur l'idée de stabilité attachée traditionnellement au trône (Sede sedens).

(1) Le caractère central de ce lieu est souligné par Virgile qui le présente comme le point de départ et d'aboutissement du cycle (VII, 240) : *hinc* Dardanus ortus/*Huc* repetit... Apollo. Noter le contraste des adverbes. Dardanus est le fondateur de la race troyenne et son nom en fait un « fils du tonnerre » (cf. les doublets Dandarus, Tyndare, etc.).

(1 bis) Le foudre décrit par Virgile (VIII, 429) est l'image exacte du double *vajra* : douze pointes groupées trois par trois et formant une croix dont chaque branche représente un des éléments (Vesta).

(2) Ces vers sont donc le noyau d'une triple « concentration », image du triple triomphe impérial évoqué à la fin de l'épisode (714) ; les Pénates et les Grands Dieux (Cabires) sont les divinités du Palladium ; ils étaient honorés au foyer de chaque maison, dont ils constituaient l'axe.

(3) Au centre exact du chant, après 72 vers.

ce qui constitue bien aussi un point fort de poème. D'un mot, Dante fait d'ailleurs allusion à son modèle virgilien, lorsqu'il compare Béatrice à un amiral (v. 58).

On peut se demander à présent pourquoi ce nombre 63 a été choisi pour marquer une subdivision caractéristique ; remarquons tout d'abord qu'en lui ajoutant son inverse 36 on obtient 99, le nombre total de l'œuvre. Les nombres inverses (miroirs) d'un emploi continuel chez Virgile, ont un intérêt symbolique évident puisqu'ils suggèrent le « retournement » qui marque le franchissement de la « surface des eaux ». C'est ce que signifient sans doute, à la fin du 63ᵉ chant de Dante, la traversée du Léthé et le répentir préalable du poète, signe de « conversion ».

D'autre part, ce nombre 63 divise le total de 99 selon le rapport $\frac{11}{7}$ qui a une valeur capitale dans la symbolique pythagoricienne, puisqu'il exprime la relation de la demi-circonférence au diamètre, c'est-à-dire de l'*arc* à la *corde* ; si l'on pense à la signification géométrique de l'arme d'Apollon, il est impossible de ne pas voir là une « signature » du Dieu de Delphes.

L'arc était le symbole du Logos, unissant en lui la droite et la courbe, caractéristiques respectives et « incommensurables » de la Terre et du Ciel (1).

Le point des deux œuvres marqué de son chiffre est le « lieu » du Médiateur universel ; on est parvenu, en effet, au terme des « petits mystères » et l'évocation par Virgile de la *pax augusta*, but ultime de l'art impérial, correspond, chez Dante, à l'arrivée dans le paradis terrestre (2).

***

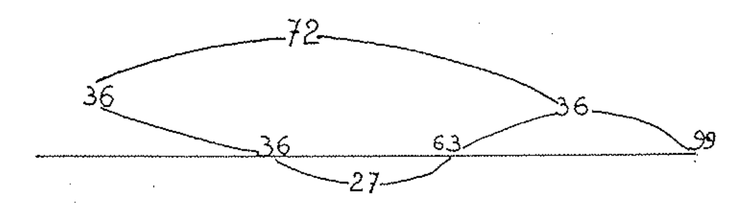
---

(1) La nature ambiguë du Logos, à la fois « conservateur » et « transformateur » est soulignée par Héraclite : « L'arc a pour nom « vie » et pour œuvre la mort ; il faut noter qu'en grec le même mot *bios* signifie à la fois « vie » et « arc » (l'accent seul différencie ces deux sens).

(2) Le char de Béatrice y est d'ailleurs traîné par le Griffon, l'animal aux deux natures, figure du Christ-Logos.

Enfin, les deux divisions principales dont nous venons de parler et qu'on pourrait appeler, l'une « polaire », l'autre « harmonique », sont mises en relation par l'existence d'un épisode qui est comme le reflet inversé du « triomphe » et qui occupe une position symétrique signalée par le nombre 36 ; le point le plus bas, celui où le héros désespère de son entreprise est marqué dans l'Enéide par le vers 3600 : « Urbem orant pelagique taedet perferre laborem » (1). C'est à ce moment, où tout semble perdu, qu'Anchise apparaît à Enée pour lui ouvrir les portes de l'au-delà. De même, c'est après 36 chants (Purg. IV) que Dante, arrivé au pied de la montagne du Purgatoire, doute de pouvoir poursuivre sa route et se plaint à Virgile de son épuisement et de sa solitude : « Io era *lasso*, quando cominciai :/ O dolce padre, volgiti e rimira/ Com'io rimango *sol*, se non restai ».

Les doutes du héros « abandonné » et le triomphe de son entreprise se placent donc symétriquement par rapport au centre de l'œuvre, déterminant deux coupes de 3600 vers (ou 36 chants) qui encadrent une partie centrale de 2700 vers (2) (27 chants) suivant le schéma ci-dessous.



Le nombre 27, triple ternaire (3^3), convient à cette sorte de « fronton » ; il faut remarquer en outre qu'il

(1) « Ecœurés par les peines de la navigation, ils appellent de tous leurs vœux une cité » (V, 617). Le thème de la navigation interminable est parent de celui du Labyrinthe, auquel Virgile fait du reste allusion, juste avant ce passage.

(2) Elle-même divisée en trois groupes caractéristiques de 900 vers.

est l'inverse de la somme des deux parties qui l'encadrent (2. 36 = 72).

***

On voit que le vêtement poétique de ces œuvres dissimule un diagramme sans doute très complexe (1) et dont les remarques qui précèdent ne peuvent donner qu'une faible idée (2). En complément à cet aperçu architectural, il nous reste à présent un mot à dire au sujet de la chronologie sacrée de l'Enéide ; celle-ci a deux aspects : l'un purement figuré, concerne la durée des règnes successifs des ancêtres de Rome : 3 ans pour Enée, 30 ans pour son fils Iule, 300 pour les rois albains, enfin, ajoutaient les Romains, l'éternité pour l'empire.

L'autre comput est plus directement lié à l'histoire et découle des travaux du savant Varron, autre familier d'Auguste. C'est lui qui avait fixé la date de la fondation de Rome à l'an 753 avant l'ère chrétienne, soit 730 ans avant la fondation de l'empire, puisqu'Auguste renonça au consulat (c'est-à-dire à l'ordre ancien) en 23, après l'avoir exercé durant 11 ans. Or, 730 ans font deux « années d'années ». La première de ces « années » de 365 ans avait été inaugurée par Romulus ; la seconde par Camille (3), après l'incendie

(1) D'après Macrobe, Virgile se plaignait à Auguste des fatigues que lui causait la composition de son Enéide ; Dante, lui aussi, dit que son poème l'a fait maigrir durant bien des années (Par. XXV, 3).

(2) Le premier chant de l'Enéide semble, à cet égard, être une « clé » de l'œuvre, en ce sens qu'il fournit un échantillon de tous les procédés numériques utilisés dans la suite ; par exemple, il a 756 vers, soit 21.36 ou 12.63 (produits miroirs). Ces nombres 12 et 21 (dont les carrés respectifs : 144 et 441 sont eux-mêmes inverses) nous livrent les facteurs 4 et 7. Le chant est divisé en multiples de 63 ; la première apparition de Vénus se place au vers 315 (5.63) et l'entrée d'Enée « en gloire » dans le palais de Didon au vers 630. Quant au centre de l'œuvre (V. 378 soit 6.63) il est occupé par le médaillon suivant : « Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates/ Classe veho mecum, fama super aethera notus. », ce qui préfigure l'apparition d'Auguste. Le premier épisode du chant, la tempête, est un « microcosme » centré, qui commence au vers 81 et se termine au vers 180 ; il comporte 99 vers répartis en 81 + 18 (l'antre des nymphes) et son 63e vers est marqué par la réapparition du soleil... (solemque reducit).

(3) Camille signifie « fondateur » (Kadmilos est le nom

de Rome par les Gaulois ; la troisième enfin par Auguste, qui était donc le troisième fondateur de Rome (après le « chaos » des guerres civiles), d'où son triple triomphe.

Cette conscience d'un renouveau cyclique explique l'ardeur eschatologique qui règne dans des œuvres comme le chant séculaire d'Horace ou la IVe bucolique (1). Or le chant VIII de l'Enéide, qui se termine sur l'apothéose d'Auguste, a précisément 730 vers ; il récapitule ainsi la chronologie romaine qui, rappelons-le, avait sa source dans les livres sibyllins, originaires de Delphes.

L'Enéide témoigne donc, à tous points de vue, d'une puissante résurgence de la tradition hyperboréenne ; celle-ci dut rencontrer des oppositions : c'est du moins ainsi qu'on peut interpréter la scène étrange de l'Enéide (XII, 247 sq.) où l'on voit un cygne défendu par tous les oiseaux du ciel contre l'attaque d'un aigle ; le cygne comme le pélican, représente un état plus ancien de la tradition polaire et sa lutte contre l'oiseau guerrier peut se comparer à celle du sanglier et de l'ourse (2). Cette opposition explique sans doute que la réalisation historique de l'empire romain (3) n'ait répondu que très partiellement aux attentes de l'élite qui entourait Auguste. On peut voir là une « déception » analogue à celle qui ruina les espoirs politiques de Dante.

André RAEYMAEKER.

d'un des Cabires) et Tite-Live situe la reconstruction de Rome 365 ans après sa fondation (T.L. V, 54). Chaque nouveau cycle exigeait une nouvelle « instauratio ».

(1) Cette bucolique a 63 vers, avec une coupe caractéristique au vers 36 ; la parole « tuus iam regnat Apollo » se rapporte à Auguste, représentant vivant de Dieu.

(2) Le sanglier est d'ailleurs également présent dans l'Enéide : c'est une laie blanche qui indique à Enée l'emplacement futur d'Albe (VIII, 81) qui est ainsi l'image du centre primordial de notre humanité ; les cycles antérieurs sont symbolisés par les sept vaisseaux d'Enée et par ses sept années de navigation.

(3) Dont l'emblème resta l'aigle.

ALÉSIA ET LA MONTAGNE DES PROPHÈTES

Indépendamment du problème soulevé par la recherche du site exact : Alise Sainte-Reine en Côte-d'Or, ou Alaise (Jura), de la bataille finale de la Guerre des Gaules, problème qui semble bien avoir été résolu en faveur d'Alaise par Delacroix et Colomb, comme je l'ai montré ailleurs (1), la question des Alésias peut encore être envisagée d'un point de vue religieux : on peut se demander, en effet, si les différentes Alésias que Xavier Guichard a repérées en Europe ne constituaient pas autant de centres spirituels secondaires reliés à un centre spirituel « central » situé à Alaise (près de Salins, dans le Jura).

Il semblerait indiqué, tout d'abord, pour résoudre ce problème, de s'adresser à la toponymie, science qui, parfois, se révèle précieuse. Ici, toutefois, nous nous heurtons à une sérieuse difficulté : le terme même d'Alésia est-il celtique ou préceltique ? Dans le premier cas, et c'est la thèse soutenue par la revue Ogam (2), Alésia viendrait du celtique *Alisa* = *alisier*, ce qui aurait donné : *Alisia*, ou *Alésia : cité des alisiers.*

Dans le deuxième cas, et selon Xavier Guichard (3), « *Alésia* » était issu d'un vocabulaire commun à tous les Européens de l'Europe proto-historique. Le sens serait bien différent du celtique, puisque *Alisii Campi* signifie : « lieu d'assemblée des morts » (comme *Elisii Campi*, ou *Champs-Elyséens*). L'argument principal à l'appui de cette étymologie serait que « la tradition prêtait aux Champs-Elysées, séjour fabuleux des ombres, une topographie exactement semblable à celle des alésias terrestres : comme les « alésias » les

(1) Revue *Ogam*, n° 10, page 65.

(2) Id. n° 18, page 194.

(3) X. Guicahrd : *Eleusis-Alésia*, p. 298.

Champs-Elysées étaient constitués par une plaine ou par un tertre que des cours d'eau, l'Achéron, l'Eridan, isolaient ».

Dans la tradition celtique, la « Terre des Bienheureux » est décrite également comme une île : c'est l'Ile d'Avallon, ou des pommiers (et non pas des alisiers !). Dans le même ordre d'idées il faudrait encore citer la « Cité des Saules » de la Tradition chinoise.

Par ailleurs, Xavier Guichard lui-même suggère encore, pour l'étymologie du mot Alésia, une autre hypothèse basée sur le fait que les sites alésiens renfermaient toujours une source minérale ; Alésia serait originaire du mot grec *als* (sel) : « en grec, la saumure, l'eau salée, se disait *alis*, l'action de saler se disait alisis. Un dieu gaulois, que l'inscription gravée sur une statuette reproduisant son effigie désigna sous le nom de Alisano, était associé aux sources minérales du Luchon, qui n'est point une Alésia. »

Quoiqu'il en soit, on voit que l'étymologie n'aboutit qu'à des suppositions et non pas à des certitudes quant au caractère exact des alésias. Par contre, la topographie « sacrée » va nous fournir des indications fort précieuses. Voici, en effet, d'après Xavier Guichard, la définition exacte des « alésias » :

« Les alésias étaient toutes érigées dans des sites presque complètement isolés par des cours d'eau ; toutes étaient disposées, ainsi que des jalons de direction, sur des alignements géodésiques. Toutes enfin étaient situées dans le voisinage immédiat de sources minérales. »

Nous nous en tiendrons ici à la première de ces caractéristiques, la seule qui puisse se comparer à des traditions connues. La question des alignements reste énigmatique, on peut faire observer seulement qu'elle suppose, chez les fondateurs des alésias, des connaissances géographiques et géodésiques analogues, semble-t-il à celle des prêtres égyptiens constructeurs des grandes Pyramides. Quant à l'intérêt que l'on constate pour les sources minérales dans le système alésien, on peut supposer que la raison, d'ordre religieux, en était la même que celle qui, aujourd'hui encore, incite l'Eglise à utiliser, dans le rite du baptême, le sel, symbole d'incorruptibilité : « Vous

êtes le sel de la terre », disait le Christ à ses disciples. Pareillement, avant le christianisme, « toutes les vieilles mythologies européennes prêtent au sel des vertus rituelles égales à celles du feu même, en prescrivent l'emploi en remplacement du feu pour la purification des êtres vivants : à Eleusis, les initiés se purifiaient par des aspersions d'eau salée avant que de célébrer les Grands Mystères ; à Rome, les prêtres consacraient les victimes, avant le sacrifice, en répandant du sel sur leur tête. »

Nous pouvons donc supposer que, par analogie avec les rites des Mystères d'Eleusis, l'entrée dans l'enceinte sacrée d'une alésia devait être précédée par un bain purificateur (ou par des aspersions) à la source minérale voisine. Toutefois, nous n'aboutissons ainsi qu'à des hypothèses pratiquement incontrôlables ; aussi bien laisserons-nous de côté cette étude des sources minérales alésiennes pour en venir à la question capitale de la topographie des alésias.

Le fait important à retenir ici, c'est que « les alésias étaient toutes érigées dans des sites presque complètement isolés par des cours d'eau ». En d'autres termes les alésias constituaient des presqu'îles, que Xavier Guichard a comparées aux « Terramare » de l'époque néolithique. Dans ce dernier cas, en effet, l'enceinte sacrée comportait un tertre rectangulaire entouré par un large fossé et relié au site environnant par un isthme étroit formant pont. Le fossé, relié à une rivière voisine, était rempli d'eau, en sorte que le tertre ainsi isolé ressemblait, presque, à une île. Une telle disposition, quasi insulaire, se retrouve également dans les cités lacustres que l'on a retrouvées dans certains lacs suisses et là encore, la plateforme habitable, montée sur pilotis, était reliée à la rive par une chaussée étroite.

On peut se demander quelle raison incitait les hommes préhistoriques à isoler ainsi leurs cités à l'abri d'un lac naturel ou d'un fossé artificiel, ou encore d'un réseau de rivières comme à Alésia. Un unique motif de sécurité ne suffit pas pour expliquer ce fait parce qu'à cette époque toute la vie sociale était régie par la tradition, et tout d'abord la construction des cités qui obéissait à des règles religieuses très stric-

tes, moyennant quoi la sécurité était assurée « *par surcroît* ». Ces règles religieuses impliquaient notamment que la cité terrestre devait être construite à l'image d'un prototype céleste, et, effectivement, on constate que la topographie des *Champs Elysées* est semblable à celle des alésias : plaine ou tertre entouré par un fleuve : Achéron, Eridon. Les prêtres alésiens avaient donc cherché à reconstituer le site du « *Séjour des Bienheureux* » tel que le décrivaient les anciennes traditions d'inspiration divine, en sorte que chaque alésia apparaissait comme un reflet du centre spirituel suprême — et non pas l'inverse — comme l'ont cru les auteurs modernes, et d'abord X. Guichard pour qui la topographie élyséenne aurait été calquée sur celle des Alésias. René Guénon, en signalant cette erreur, a rappelé qu'en réalité « les lieux alésiens avaient été choisis ou disposés conformément aux exigences rituelles de l'époque, et qui comptaient certainement beaucoup plus que de simples préoccupations utilitaires. » (1).

On peut même aller encore plus loin en comparant la topographie commune aux Champs Elysées, aux Terramare et aux Alésias, avec celle du Centre spirituel suprême tel que le décrit la célèbre visionnaire Anne-Catherine Emmerich dans la relation de son voyage à cette mystérieuse « Montagne des Prophètes » située au sommet d'une montagne inaccessible du Thibet :

« Au haut de la montagne était une grande plaine et dans cette plaine un lac ; *dans le lac une île verdoyante qui se liait au continent par une langue de terre également verdoyante.* »

En vérité, voilà bien la description exacte du « prototype », ou modèle traditionnel, des alésias comme des cités lacustres ou des terramares. Mais continuons la lecture d'Anne-Catherine Emmerich qui va maintenant nous raconter sa promenade dans l'île merveilleuse :

« On y voyait s'élever un certain nombre de tours très élancées ; chacune avait un petit porche comme si on eût bâti une chapelle au-dessus de la porte...

(1) *Etudes Traditionnelles*, n° 222, p. 233.

Près de chaque tour était un petit jardin entouré de beaux arbres couverts de fleurs...

« Vis-à-vis de l'étroite langue de terre, dans la verte plaine, s'élevait une très grande tente... Autour de la table qui se trouvait au milieu, étaient des sièges de pierre sans dossiers... Sur le siège d'honneur placé au milieu,... un homme entouré d'une auréole comme celle des saints était assis les jambes croisées à la manière orientale, et écrivait avec une plume de roseau sur un grand volume... A droite et à gauche on voyait plusieurs grands livres et parchemins roulés sur des baguettes...

« Toute la contrée environnante était comme une belle île verdoyante entourée de nuages... L'aspect général avait quelque chose d'indiciblement saint... (Dans l'île) je vis des roses, mais bien plus grandes que les nôtres... J'eus le sentiment que dans les tours étaient conservés les plus grands trésors de l'humanité... Entre quelques-unes de ces tours je vis un chariot très étrange avec quatre roues basses... J'avais une vive impression de la sainteté du lieu. *C'était pour moi comme si les hommes eux-mêmes étaient venus de ces montagnes d'où ils étaient descendus toujours plus bas et s'étaient enfoncés toujours plus profondément.* J'avais aussi le sentiment que des présents célestes étaient là conservés, gardés, purifiés, préparés d'avance pour les hommes...

« L'homme assis devant la table reviendra en son temps. Son char reste là comme souvenir éternel. C'est sur ce char qu'il monta à cette hauteur, et les hommes, à leur grand étonnement, le verront revenir sur ce char. *C'est là, sur cette montagne, la plus élevée qui soit au monde et où personne ne peut arriver, qu'ont été mis en sûreté, lorsque la corruption s'est accrue parmi les hommes, des trésors et des mystères sacrés.* Le lac, l'île, les tours n'existent que pour que ces trésors soient conservés et garantis de toute atteinte... » (1).

Après cette description aussi claire, aussi explicite, il semble qu'aucun doute ne soit plus permis : la verdoyante alésia que Catherine Emmerich a visitée au

(1) *Vie d'Anne-Catherine Emmerich.* Tr. Cazalès - Téqui éd. (Tome II, ch. VII).

sommet de la Montagne des Prophètes n'est autre que le centre spirituel suprême de notre monde, où le prophète Elie veille sur tous les trésors de la sagesse et de la science sacrée qui ont été miraculeusement soustraits à la corruption grandissante des hommes de l'Age sombre.

Mais, objectera-t-on, comment se fait-il que les anciens peuples de l'Europe aient eu connaissance de la topographie de ce centre spirituel suprême que la visionnaire de Dulmen situe au sommet d'une montagne inaccessible du Thibet ? Une première réponse nous est fournie par la voyante elle-même : « C'était pour moi comme *si les hommes eux-mêmes étaient venus de ces montagnes d'où ils étaient descendus toujours plus bas et s'étaient enfoncés toujours plus profondément.* » L'humanité est donc originaire de cette Montagne des Prophètes dont le souvenir se serait transmis d'âge en âge dans la mémoire des hommes, tout au moins jusqu'à l'époque où fut fondé l'empire théocratique d'Alésia. Et, outre ceci, on peut remarquer qu'en tout temps et en tout lieu, des prophètes, des saints ou des mystiques ont pu être gratifiés de visions analogues à celle de Catherine Emmerich, et accomplir, en esprit, les mêmes pérégrinations.

Nous pouvons donc admettre que la similitude, entre la topographie des terramares, et ensuite des alésias, avec l'alésia originelle située au milieu de la montagne des Prophètes, était voulue — et non pas accidentelle — mais avec cette réserve qu'il ne s'agissait pas à proprement parler du Paradis terrestre, mais d'un « jardin devant le Paradis ». Celui-ci est situé au-dessus de la Montagne des Prophètes « de toute la hauteur du ciel », et ce qui est remarquable, c'est que le Paradis est entouré d'une « muraille d'eau », d'où s'écoulent, en une immense cataracte, les eaux qui alimentent le lac de la Montagne des Prophètes. Mais cette image du Paradis terrestre entouré d'une « muraille d'eau » ne rappelle-t-elle pas la tradition relative aux « Iles des Bienheureux » ? D'où il s'ensuit que l'« île d'Avallon » ne peut pas être considérée comme le prototype des « alésias ». Une alésia, en effet, épousait toujours la forme d'une

presqu'île reliée à la terre ferme par une chaussée plus ou moins large, tandis qu'au contraire l'« île d'Avallon » était isolée au milieu de la mer, tel le Paradis encerclé dans une muraille d'eau.

La conclusion de tout ceci sera tout d'abord qu'il ne faut pas confondre l'« Ile des Bienheureux » avec la cité sainte d'Alésia ; la première est une image de ce Paradis devenu inaccessible à l'humanité actuelle. Alésia, par contre, était accessible puisque reliée au site environnant par un isthme ou une chaussée formant pont. Cet isthme, mais c'était la « porte étroite » qu'il fallait franchir pour entrer dans la « cité sainte », car chaque « alésia » représentait, pour la contrée où elle était située, un centre spirituel secondaire, construit à l'image et à la ressemblance du Centre spirituel suprême de la Montagne des Prophètes, ce Centre très saint où le Prophète Elie attend que l'heure soit venue de redescendre parmi les hommes pour leur annoncer la Fin des Temps.

Gaston GEORGEL.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

(Suite) (*)

5. *Le Chevalier à la Charrette.*

Le sujet du *Chevalier à la Charrette*, qui fut imposé à Chrétien par Marie de Champagne, est bien connu. C'est l'histoire de la délivrance par Lancelot de la reine Guenièvre, retenue prisonnière en un royaume étranger. Les deux héros sont des personnages hors du commun. Lancelot appartient au monde des fées autant qu'à celui des hommes, puisqu'il a été élevé en un palais situé au fond d'un lac par la fée Viviane. Il est lié à la tradition celtique plus qu'à la tradition chrétienne. Par ailleurs, son nom français, Lancelot, ou l'Ancelot, le « petit serviteur », ne paraît pas convenir à un chevalier. N'aurait-il pas une signification religieuse, comme *Abd* en arabe, dans des noms tels qu'Abd-Allah ou Abd-er-Rahmân ? Mais de qui serait-il le serviteur ? De Guenièvre évidemment, qui est la Dame par excellence, qui inspire à la fois la crainte et l'amour. Chrétien n'a pas encore attribué à la reine, dans le *Chevalier à la Charrette*, cette fonction de symbole de la Féminité divine qu'il lui prêtera dans le *Conte du Graal*. Dans ce dernier, en effet, Gauvain déclare : « Elle enseigne et instruit tous ceux qui vivent. D'elle descend tout le bien du monde. Elle en est source et origine... Nul n'observe droiture et ne conquiert honneur qu'il ne l'ait appris auprès d'elle ». Ces expressions ne rappellent-elles pas la manière dont la Sagesse est célébrée dans l'Ecriture sainte ? Mais ici, il s'agit, en apparence du moins, de « littérature », et des épisodes romanesques masquent souvent le symbolisme spirituel (28).

(*) Voir *E.T.* n°s 437-438 de mai-juin et juillet-août, et n° 439 de sept.-oct. 1973.

(28) Le nom de Guenièvre peut signifier « blanc fantôme », c'est-à-dire fée.

Chrétien, arrivé presque au terme de son œuvre, a renoncé à l'achever. Il a confié la rédaction de la fin à Geoffroy de Lagny. Il y a là une énigme. L'usage symbolique de l'amour extra-conjugal répugnait, nous l'avons dit, à notre auteur, en désaccord sur ce point avec les Cours d'Amour de Maître André ; il lui préférait celui de l'amour conjugal, conforme à la morale chrétienne, s'apparentant du reste par là une fois de plus à saint Bernard. Est-ce pour cette raison qu'il s'est refusé à conclure un travail que lui avait commandé la fille d'Aliénor d'Aquitaine, l'une des figures les plus notoires de ces Cours d'Amour ? Nous n'en savons rien.

L'enlèvement de la reine par un chevalier félon, Méléagant, se réfère à un thème que l'on rencontre dans de très anciens contes celtes, par exemple dans l'histoire irlandaise de la belle Etain. Quelle est la signification de cette détention de Guenièvre au royaume de Gorre (29) ? Nous retrouverons ici le caractère ambigu de l'Autre Monde celtique vu à travers le christianisme. Si Méléagant se manifeste sous un jour nettement maléfique, son père, le roi Baudemagus, revêt une apparence très favorable : il accueille et protège Guenièvre en hôte attentif. Ses terres figurent probablement, dans le cas présent, la *Regio dissimilitudinis* de saint Augustin et de saint Bernard,

(29) Dans son *Chrétien de Troyes*, Jean Frappier note : « Un passage de la *Vita Sancti Gildæ*, écrite par le clerc gallois Caradoc de Llancarvon probablement avant 1136, et en tout cas vers 1160 au plus tard, rapporte que Melwas, roi du pays de l'été, avait ravi Guennuvar, femme d'Arthur ; il l'avait conduite à Glastonbury, la Ville de Verre (*Urbs Vitrea*), refuge encore inviolé que protégeaient des étendues marécageuses de roseaux, puis, grâce à l'abbé de la célèbre abbaye, l'avait rendue sans combat à son mari. Cette version glastonienne et édifiante adaptait une forme galloise de l'enlèvement dans l'Autre Monde. Melvas, ou plutôt Maelwas — *mael*, prince, et *gwas*, « jeune » ou « de la jeunesse » — est à identifier avec le Maheloas, sire de l'île de Verre (Voirre), dont il est parlé dans Erec et Enide ; en dépit d'un plus grand écart onomastique, il ne diffère pas du Méléagant de la *Charrette*. » Gorre, ou Goirre serait une déformation de Voirre (Verre). Il va de soi, d'ailleurs, que cette localisation de l'Ile de Verre, favorisée par le nom de Glastonbury, ne peut avoir, tout comme celle du Royaume de Logres, qu'un caractère provisoire et secondaire.

le lieu d'exil auquel seule permet d'échapper la voie traditionnelle dont Lancelot est le serviteur, mais dont l'action vivifiante et salvatrice, symbolisée par la reine, ne peut s'exercer que si elle est libre d'agir. Le centre de ce royaume de Gorre, comme nous le verrons plus loin, est plus ou moins inaccessible : c'est sans doute là l'expression de la rigueur et de la difficulté de la Queste, tout autant que celle du fait que ce domaine s'est fermé à l'influence spirituelle à laquelle il refuse toute liberté d'action. Par opposition, le royaume de Logres, et son centre, la cour d'Arthur, figurent la contrée où les hommes sont entièrement libres, détachés de tout bien terrestre, et par là-même susceptibles de recevoir la Lumière divine (30).

L'aventure de Lancelot prend donc elle-même l'apparence d'une queste, puisqu'il lui faut délivrer Guenièvre, qui est sa Dame, et représente la Sagesse exilée ou voilée dans le monde. Et cette queste est jalonnée par divers épisodes symboliques qui sont des présages de la victoire finale. Le premier est celui de cette charrette d'infamie qui a donné son surnom au chevalier : privé de monture, il accepte de prendre place dans cette charrette, normalement à usage de pilori, afin de pouvoir poursuivre ses recherches (31). Il sacrifie ainsi jusqu'à son honneur au désir de parvenir au terme de sa queste. Gauvain, lui, lancé dans

(30) Selon R. Guénon (*Symboles fondamentaux*, ch. XII), ce royaume de Logres pourrait tirer « son nom du Lug celtique, qui évoque à la fois l'idée du Verbe et celle de la Lumière. » Il est d'ailleurs possible que les deux royaumes, Logres et Gorre, que Chrétien oppose l'un à l'autre, aient à l'origine recouvert des significations symboliques parallèles, ou même inversées ; c'est ce qui expliquerait que Lancelot passe le Pont-de-l'Epée en allant du royaume de Logres vers le royaume de Gorre. Mais ici, ce dernier, dont aucun étranger ne revient, à la trappe duquel personne n'échappe, est envisagé sous une forme « ténébreuse » ; Lancelot revêt un aspect messianique, et « descend » libérer les gens qui y sont retenus.

(31) D'après ce que nous venons de dire, la charrette pourrait avoir une autre signification : elle pourrait être le véhicule grâce auquel les âmes parviennent au domaine qui leur est réservé. Elle serait alors l'analogue de la barque de Charon, ce dernier étant figuré par un nain. Ce n'est pas tout à fait sans raison que Guenièvre a été comparée à Eurydice. On remarquera que le nom de cette dernière fait vraisemblablement allusion à la Justice divine, voire au Jugement dernier.

la même aventure que Lancelot, se refusera à monter dans la charrette, laquelle souligne le caractère âpre et parfois rebutant de la vie spirituelle. Guenièvre ira d'ailleurs jusqu'à reprocher à Lancelot son hésitation d'un instant, tant, dans cette voie, l'obéissance et la soumission doivent être totales. Mais bien des épreuves attendent encore le Chevalier à la Charrette. Après avoir franchi un gué dangereux, il lui faut subir la tentation, l'attrait du monde, sous la forme d'une demoiselle qui le retiendrait volontiers sur son chemin. Tout à sa queste, il refuse ce faux amour. Voici encore un indice fort significatif : au bord d'une fontaine, Lancelot trouve un peigne où demeure accrochée une poignée de cheveux de la Reine : ici le symbole de l'eau et celui des cheveux solaires sont réunis pour donner une double image de la Grâce.

Une nouvelle démarche s'avère nécessaire. Dans le cimetière d'un moutier où les chevaliers de la Table Ronde ont déjà leurs tombes toutes prêtes, il y a en particulier un sarcophage dont le couvercle porte l'inscription suivante : « Celui qui lèvera seul cette pierre délivrera ceux et celles qui sont prisonniers en cette terre d'où ne peuvent sortir ni serf ni gentilhomme né alentour ». Lancelot soulève la lourde dalle ; or, ce tombeau lui est destiné. S'il peut en retirer le couvercle, c'est qu'il est capable de vaincre la mort, non seulement sa propre mort, mais aussi celle de la multitude des captifs, mort spirituelle figurée par leur exil loin du royaume de Logres.

Le héros doit ensuite franchir une première porte étroite, porte bien gardée naturellement. Il s'agit du *Passage des Pierres* : « N'y peut passer qu'un seul cheval, côte à côte ne passeraient deux hommes ». Puis il est lui-même retenu prisonnier dans un château, mais se libère rapidement. A cette occasion, redoutant quelque influence d'ordre magique, il fait usage d'un anneau qu'il porte au doigt : « La pierre avait telle vertu que, dès qu'on l'avait devant les yeux, nul enchantement n'avait plus de pouvoir. Il met l'anneau devant ses yeux, il regarde la pierre et dit : « Dame, dame, Dieu me garde, j'aurais à présent grand besoin que vous veniez m'aider ! » Cette dame était une fée qui lui avait donné l'anneau et l'avait élevé dans

son enfance. Il avait très grande confiance, en quelque lieu qu'il se trouvât, qu'elle dut l'aider et le secourir. » L'imbrication des éléments celtiques et de la tradition chrétienne est ici évidente, et la fée apparaît comme une protectrice quelque peu analogue à l'ange gardien.

Lancelot sort victorieux des mêlées qui s'ensuivent, et il est regardé par les gens de Logres exilés comme un véritable sauveur, comme le sera Galaad dans la *Queste du Saint-Graal* : « C'est celui qui nous tirera tous hors de l'exil et de la grande misère où nous avons longtemps été. Nous lui devons marquer grand honneur puisque, pour nous tirer de servitude, il a passé tant de lieux périlleux ; il en passera d'autres encore. Il a beaucoup à faire, mais il a fait beaucoup. » Ici, à nouveau, on ne peut s'empêcher de songer à la descente du Christ aux Enfers ; c'est bien de libération dans l'ordre spirituel qu'il s'agit.

Enfin, le voici qui arrive à l'un des deux ponts donnant accès au centre du royaume de Gorre, qui semble bien, effectivement, être une île. C'est le *Pont-de-l'Epée*, et il est fait « d'une épée fourbie et blanche » ce qui en renforce considérablement la signification, puisqu'à l'idée de passage de l'onde s'adjoint celle d'Axe du Monde. « L'épée était forte et roide et avait deux lances de long. Sur chaque rive était un tronc où l'épée était fichée. » C'est là la voie étroite par excellence ; mais elle n'est pas seulement étroite, elle est aussi dure et tranchante, et rappelle que le Royaume de Dieu souffre violence. L'autre pont, le pont « evage » ou *Pont-dessous-l'Eau* qu'empruntera plus tard Gauvain, est tout aussi périlleux : Gauvain ne devra la vie qu'à l'aide que lui apportera Lancelot dans sa tentative. Comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, le symbolisme de cet épisode n'est pas clair. Si le *Pont-de-l'Epée* a un caractère nettement céleste, on a par contre l'impression que cette phase de la queste correspond encore à la descente aux Enfers. N'est-ce pas le Styx ou l'Achéron qu'il faut franchir ? « Ils voient l'onde félonesse, rapide et bruyante, noire et épaisse, aussi laide et épouvantable que si ce fût fleuve du diable. Et si périlleuse et profonde qu'il n'est nulle créature au monde, si

elle y tombait, qui ne soit perdue comme en la mer salée ». Il n'y manque même pas deux lions, ou deux léopards, enchaînés à l'extrémité du pont. Selon les compagnons de Lancelot, il n'est pas possible de franchir cet obstacle « pas plus que de retenir les vents, d'empêcher les oiseaux de chanter ou de faire rentrer un homme dedans le ventre de sa mère et de faire qu'il en renaisse ». Il paraît y avoir là une allusion à la seconde naissance, en des termes fort voisins de ceux que l'on trouve dans l'Evangile. Mais le Chevalier à la Charrette est loin de songer à renoncer : « J'ai telle foi, telle confiance en Dieu qu'il me protègera en tous lieux. Le pont ni cette eau je ne crains, non plus que cette terre dure. Je veux me mettre à l'aventure, me préparer à passer outre. Plutôt mourir que reculer ! » Après bien des efforts et des peines, il réussit ; il s'aperçoit que les deux lions ont disparu comme par enchantement. Tout près, il y a une tour, la reine Guenièvre y demeure, et le roi Baudemagus y accueille le héros.

L'aventure de Lancelot paraît être terminée : la Reine va être délivrée, ainsi que tous les gens du royaume de Logres retenus en servitude. Pourtant, il lui reste encore beaucoup à faire pour mener les choses à leur terme. Il lui faut vaincre Méléagant, le chevalier félon, dont le comportement n'est pas sans analogie avec celui d'un représentant de la contre-initiation ; il lui faut recouvrer l'amour de Guenièvre, que sa brève hésitation à poursuivre la queste lui avait fait perdre. Il lui faut encore demeurer longtemps prisonnier de Méléagant qui s'était traîtreusement emparé de lui. Ce n'est que lorsque, au cours d'un tournoi, il aura fait preuve de son obéissance totale à sa Dame, de sa soumission absolue à sa volonté, au détriment de son honneur même (32), et lorsque, en présence du Roi et de la Reine assis sous un sycomore, près de la fontaine mystérieuse, il aura mis Méléagant à mort, qu'il pourra affirmer avoir conduit l'Aventure à sa fin (33).

(32) « Aucune chose ne me coûte à faire dès qu'il lui plaît de me l'ordonner car tout ce qui lui plaît m'agrée. »

(33) On attribue parfois à Chrétien de Troyes *Le Roi Guillaume d'Angleterre*, roman inspiré de la légende de saint

6. *Le Chevalier au Lion.*

Dans le roman du *Chevalier au Lion* apparaît également une fontaine, mais elle y joue un rôle d'une tout autre importance : elle est vraiment le cœur de l'œuvre et le pivot de l'action.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la *Dame à la Fontaine,* ce conte gallois du XII[e] siècle qui est de la même veine que *Gereint fils d'Erbin,* et aussi que l'homologue gallois de *Perceval, Peredur fils d'Efrawg.* La *Dame à la Fontaine* et le *Chevalier au Lion* sont deux versions de la même histoire. Dans la première, Owein découvre la fontaine merveilleuse « aux frontières du monde ». Le trouvère champenois la place au cœur de la forêt de Brocéliande (34), c'est-à-dire en un site sacré de la tradition celtique, et il n'y a là qu'une différence de points de vue.

Voici à quelle occasion Yvain entreprend sa queste. Un jour de Pentecôte (35), Calogrenant raconte l'aventure qui lui est arrivée. Il s'y est engagé d'après les indications d'un gardien de taureaux sauvages possédant sur ses bêtes un étrange pouvoir : « Je suis seigneur des bêtes », affirme-t-il, et l'on a l'impression que cette « seigneurie » est un résidu d'origine édénique. « Tu verras, dit-il à Calogrenant, la fontaine qui bout, quoique plus froide que le marbre. Ombre lui fait le plus bel arbre que sut jamais faire nature. En tous temps la feuille lui dure. Il ne la perd ni soir ni matin. Il y pend un bassin d'or fin retenu par une si longue chaîne qu'elle va jusqu'à

Eustache, qui se placerait chronologiquement après le *Chevalier à la Charrette.* Mais cette attribution est contestée, car l'œuvre est loin d'avoir la qualité de celles de Chrétien. Notons cependant qu'il s'agit, ici aussi, d'une queste : le roi abandonne son royaume et erre par le monde, pauvre et inconnu ; il ne recouvre son trône qu'après avoir été purifié et avoir atteint un haut degré de spiritualité.

(34) Il est question de la forêt de Brocéliande et de la fontaine dans le *Roman de Brut* de Robert Wace, qui l'appelle « la forêt de Bréchéliant ».

(35) La Pentecôte est toujours célébrée avec beaucoup d'éclat à la cour d'Arthur, et il s'y produit chaque fois un événement exceptionnel. Il est clair qu'il y a un rapport entre l'ordre de la Table Ronde et la manifestation de l'Esprit-Saint. Le jour de la Pentecôte était un jour d'initiation pour les Templiers.

la fontaine ». Le chevalier arrive sur les lieux, voit la fontaine et le pin, et une grosse pierre qui est « une énorme émeraude, percée aussi par un canal avec quatre rubis dessous plus flamboyants et plus vermeils que l'est le matin le soleil quand il apparaît à l'orient ». Il puise de l'eau dans le bassin et en répand sur la pierre, et aussitôt s'élève une violente tempête. Enfin, la voici calmée . « Quand je vis l'air clair et pur, de joie je fus tout assuré. Et je vis amassés sur le pin des milliers d'oiseaux. Le croie qui veut : il n'y avait branche ni feuille qui n'en fut couverte. C'était bien l'arbre le plus beau ! Doucement les oiseaux chantaient chacun en son langage. Très bien leurs chants s'entr'accordaient. De leur joie je me réjouis. J'écoutai jusqu'au bout leur office. Jamais je n'ouïs si belle musique. Nul homme ne peut ouïr tel chant, si plaisant et si doux que je crus en rêver folie ! » Mais un chevalier survient ; c'est le gardien de la fontaine ; il attaque Calogrenant et triomphe de lui ; le vaincu doit s'en revenir plein de honte : il a échoué, il n'était pas à la hauteur de sa tâche. De lui-même il déclare : « Je suis un chevalier en quête de ce qu'il ne peut trouver. Car je cherche et rien ne trouve. »

(*à suivre*).

Jean-Louis Grison

LES LIVRES

« *Niño Cochise* », par A. Kinney Griffish et Niño Cochise. Traduit par Annick Baudoin. Ed. du Seuil. 386 pages.

Cette très vivante autobiographie d'un ancien chef indien, Niño Cochise (il est né le 20 février 1874 au fort du Dragon, dans la réserve chiricahua, en Arizona), se lit avec beaucoup d'intérêt car elle s'étend sur cette période d'un siècle pendant laquelle les tribus indiennes ont vu leurs conditions de vie changer du tout au tout :

« La paix avait été signée, le 14 octobre 1872, par Thomas J. Jeffords, le chef Cochise et le général Oliver H. Howard. D'après le traité, il ne devait plus y avoir de guerre entre les Apaches et les Blancs. La réserve chiricahua avait été créée par décret du 14 décembre 1872 : 8.000 kilomètres carrés au cœur du pays apache. Le président Grant nomma Tom Jeffords gouverneur de ce vaste domaine, peuplé de 2.500 Indiens. »

Mais, dans l'été 1876, le traité fut violé par le gouvernement de Washington (Tom Jeffords démissionna en protestation) et les Indiens furent contraints de quitter leur réserve pour rejoindre celle de San Carlos. Toutefois 831 Apaches seulement obéirent (212 autres suivirent plus tard). Le père de Niño, Tahza Cochise, chef héréditaire du clan depuis la mort de son père (7 juillet 1874), s'arrangea, tout en conduisant sa tribu à San Carlos, pour que son propre clan de trente-huit personnes disparaisse en route : « Sous les ordres de sa jeune femme (avec moi, son fils unique, et le vieux shaman Dee-O-Det), le clan familial s'enfuit vers le Sud, dans l'Etat de Sonora, au Mexique... Ses membres ne figurèrent jamais plus sur les régistres d'une réserve ».

Pendant ce temps, le chef Tahza conduisait à Washington une délégation de vingt Apaches pour un entretien avec le président Grant. Tahza y attrapa une pneumonie dont il mourut. Il fut enterré dans le cimetière du Congrès (15 novembre 1876). La nouvelle de sa mort provoqua la colère de plusieurs chefs apaches qui s'enfuirent de la réserve pour reprendre le sentier de la guerre. « Ce fut le début des « guerres de Géronimo », qui ne devaient prendre fin qu'en 1886. » Quant à la mère de Niño Cochise, elle était partie s'installer, avec son clan, dans la Sierra Madre, sur une corniche de terre rouge et fertile, où les arbres et les sources abondaient, mais dont l'accès était très difficile... Les arrivants baptisèrent leur nouveau camp : Pa-Gotzin-Kay, ce qui veut dire « le fort de la montagne du paradis ». Et pour cause : la veuve de

Tahza Cochise, obéissant en cela aux dernières volontés du vieux chef Cochise, fit en sorte que son clan puisse vivre en paix, le plus longtemps possible, dans son nouveau refuge. En paix, mais aussi en liberté, comme aux jours anciens.

C'est là précisément ce qui fait l'intérêt du récit de Cochise : nous y voyons comment vivait autrefois un clan apache, sous la double direction de sa reine (la mère de Niño) et du shaman Dee-O-Det, lequel avait pour rôle d'accomplir les rites traditionnels dans les différentes circonstances de la vie du clan. C'était un fort curieux personnage que ce vieux shaman, doté d'une étonnante vitalité qu'il renouvelait chaque année grâce à une étrange « soupe de shaman » qu'il faisait lui-même ; il donnait, à l'occasion, des conseils fort avisés, grâce à un don de double-vue très réel ; c'était, en somme, le « sage » du clan, mais un sage qui prenait, parfois, des cuites mémorables.

Alors que Niño Cochise allait avoir quinze ans, il fut présenté au grand conseil d'automne, et élu chef de la tribu ; sa mère demeurait la « Reine », et le vieux Dee-O-Det restait le shaman : ce fut bien lui qui procéda aux rites d'intronisation :

« ...ma mère me présenta habillé d'une veste de daim frangée de queues d'écureuils et brodée de perles, de coquillages, et d'une svastika en or... J'étais coiffé d'un turban blanc de plumes de poitrail d'aigle. Le peuple se mit à chanter :

Qui amène-t-elle ? — Qui amène-t-elle ?
Et la voix aiguë du shaman répondit :
C'est notre jeune chef qu'elle amène,
Elle lui a donné la vie, et maintenant elle nous le donne.

Il me soupoudra le visage de hodenten, puis en lança vers l'Est, et ensuite vers l'Ouest, le Nord et le Sud et, pour finir, sur le feu. Quand il me mit autour du cou un collier de griffes de cougouar, qui est un charme puissant, ma mère me dit :

« J'ai moi aussi un présent à offrir à notre jeune chef. C'est son père qui le lui donne pour moi. »

« Elle me passa au cou l'Oiseau de tonnerre en turquoise, insigne de grand chef des Chiricahuas... »

On a remarqué, dans le récit précédent, la présence d'un svastika en or, comme insigne du chef indien. De son côté, René Guénon avait relevé, en son temps, l'information ci-après : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire, et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *svastika* sur fond rouge à bordure rouge. Cette république existe encore à l'heure actuelle ». (*Journal des Débats*, 22-1-1929). René Guénon ajoute encore : « On remarquera surtout l'association du svastika avec le nom de *Tulé* ou Tula, qui est une des plus anciennes désigna-

tions du centre spirituel suprême, appliquée aussi par la suite à quelques-uns des centres subordonnés. » (*Le Symbolisme de la Croix*. Ch. X : Le Svastika). Par ailleurs, dans *Le Roi du Monde,* René Guénon rappelle qu'un *svastika* était gravé sur l'anneau de Gengis-Khan.

Quant à ce *hodenten* utilisé par le shaman lors du rite d'intronisation du jeune chef, en voici la définition : « Le *hodenten* est une substance rendue magique par les incantations du shaman et qui est faite de terre, de tule (jonc) et de graines ». Cette substance semble bien ici jouer le même rôle que la fumée du calumet chez les Sioux.

Un autre chapitre du livre n'est pas moins intéressant, du point de vue traditionnel, il est intitulé « L'Oiseau d'or », et relate les rites du mariage de Niño Cochise avec la jeune Maria Jemez, fille d'un autre chef indien. A ce sujet, le héros de la cérémonie rapporte comme suit le curieux rêve qu'il fit la veille de son mariage : « Je rêvais que Maria était réellement la Femme peinte en blanc, et que j'étais, moi, son époux, sacré Chef du Monde des Esprits. Mais mon règne avait à peine commencé que je fus réveillé par un bruit de marteau ».

Le shaman, consulté, donna l'explication suivante : « C'est un bon présage, qui veut dire que tu ne seras jamais blessé dans une bataille terrestre. Peut-être vivras-tu pour toujours. Certains partent pour le Grand Sommeil et s'endorment à jamais, tandis que d'autres s'en vont et reviennent, recommençant sans cesse de nouvelles vies, jusqu'à ce qu'ils se soient habitués au Monde des Esprits. Ils y demeurent alors éternellement. Oui, tu es un élu — tu ne connaîtras jamais la peur ». Après les invocations à la Femme peinte en blanc, le rite du mariage, dont le shaman était l'officiant, comportait notamment le mélange des sangs (comme chez les gitans), suivi d'une aspersion de hodenten sur la tête des époux, après quoi le shaman prononçait la phrase rituelle :

« Voici deux corps, mais c'est maintenant le même sang qui y coule et ils ne font plus qu'une seule personne. »

La suite de ce livre passionnant ne peut guère se résumer. On y voit surtout comment un Indien d'esprit traditionnel a pu essayer de vivre parmi les Blancs, ces Blancs qu'il n'arrivait pas à comprendre, ce qui ne l'empêchait pas d'en admirer quelques-uns. A la fin du récit, Niño Cochise nous décrit les derniers moments du shaman Dee-O-Det, ainsi que les rites de la sépulture :

« Je préparai un endroit dans notre ancienne cache d'or... J'y déposai les restes desséchés de Dee-O-Det que j'avais toujours aimé. Mon shaman qui ne fut pas seulement pour moi un shaman, mais un père, qui me conseilla, m'aida à atteindre l'âge d'homme et me donna une vision des choses qui me permit de m'entendre avec des gens que je ne comprenais pas.

« Je tournai sa tête vers l'Ouest pour qu'il voie Holos se lever, puis déposai ses trésors sacrés à côté de lui. En

plaçant la dernière pierre et en couvrant la tombe de fine poussière rouge, je demandai à l'Etre Suprême de réserver une place d'honneur au plus grand de tous les chefs du conseil. Lorsque je jetai un dernier coup d'œil à sa tombe, j'eus à nouveau le visage inondé de larmes. Comme ce vieillard allait me manquer ! Si je ne me trompe, il avait vécu cent onze ans ! »

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

Aux pages 25 et 26 de *La Crise du monde moderne*, Guénon, parlant de l'obscuration traditionnelle qui se produisit à l'époque de la Renaissance, mentionnait comme un fait étrange « la vulgarisation, à un moment déterminé, et en les présentant comme des découvertes nouvelles, de choses qui étaient connues en réalité depuis fort longtemps, mais dont la connaissance n'avait pas été répandue dans le domaine public ». Et à la note 1 de la page 26, il évoquait à ce propos la découverte « officielle » de l'Amérique, « avec laquelle, disait-il, des communications beaucoup plus suivies qu'on ne le pense avaient existé durant tout le Moyen Age ». — Dix ans plus tard, Guénon écrivait à Jean Barles qui publia un extrait de sa lettre dans *Les Archives de Trans-en-Provence* : « J'ai toujours pensé que Christophe Colomb, lorsqu'il s'embarqua, savait très bien où il allait. » Personne ne conteste d'ailleurs que les Vikings, après avoir découvert et peuplé l'Islande, abordèrent, du XI[e] au XIV[e] siècle, successivement au Groëland, puis au Labrador et poussèrent même jusqu'au pays qu'ils nommèrent Vinland, et qui correspondait à l'État de Massachussets. Mais voilà que la revue *Archeologia* (numéro de mars 1973) publie un article où sont relatées les découvertes d'un professeur français, M. Jacques de Mahieu, Directeur de l'Institut des Sciences de l'Homme de Buenos-Ayres, et qui tendraient à prouver que les Vikings auraient poussé beaucoup plus loin leur pénétration dans le Nouveau continent. Ce chercheur a découvert en effet, « en trois points de la forêt « paraguayenne, des inscriptions runiques qui prouvent « la présence en Amérique du Sud, avant Colomb, de « Vikings danois ». Parmi ces inscriptions, il faut relever notamment des oraisons à Odin et au Soleil, et aussi la représentation de « deux arbres de vie, sommés de « l'aigle qui, dans l'iconographie viking, représente le « Walhalla, deux Serpents du monde, etc ». Un de ces fragments « porte la date de 1305, écrite en chiffres ara- « bes médiévaux, et le dessin d'un lama, animal inconnu « au Paraguay ; un autre, cinq figures stylisées, identi- « ques à des caractères de *rongo-rongo* de l'île de Pâques, « y compris un homme-oiseau particulièrement caracté- « ristique. Ce qui constitue la première preuve matérielle « de la théorie de Thor Heyerdahl, selon laquelle Rapa « Nui aurait été peuplée par des Blancs d'apparence nor- « dique venus d'Amérique du Sud ».

En d'autres endroits, il a été trouvé « des inscriptions « en langue norroise (vieux danois norvégien) qui ont

« pu être facilement traduites, car leur langue et leurs « runes sont classiques ». A noter également la représentation de plusieurs *drakkars* et « une image d'Odin (Dieu-Soleil) avec, en parfait norrois classique, la légende : « Ce qui était au-dessus de la montagne, et les dates de « 1431 et 1433 ». Une grotte qui s'ouvre tout à côté « mon- « tre un plafond sculpté qui constitue un authentique « chef-d'œuvre, de facture nettement européenne. Ses pa- « rois sont couvertes d'inscriptions runiques et runoïdes « qui prouvent l'utilisation de l'endroit au cours d'une « longue période de dégénérescence graphique ».

Que penser de telles découvertes, faites d'ailleurs « sous « le patronage du ministère argentin de la Culture et de « l'Education », et menées à bien « grâce à l'appui total « des autorités du Paraguay » ? Il faut espérer que de nouvelles recherches viendront apporter des éclaircissements supplémentaires. Il faudrait aussi élucider le problème posé par la coexistence d'un culte « païen » (Odin) et d'une chronologie chrétienne (1305). L'auteur de l'article pense que les faits qu'il rapporte confirment les thèses du professeur de Mahieu quant au peuplement de l'île de Pâques et d'autres îles océaniennes, à l'origine de l'empire des Incas et à l'origine des « Indiens blancs Guayakis, indiscutablement d'origine nordique ». Quoi qu'il en soit, on voit combien l'histoire du continent américain présente de problèmes difficiles et d'énigmes irrésolues. Et s'il ne s'agissait que de l'histoire du continent américain...

— Dans le même numéro, un autre article parle de la chapelle des Templiers de Metz. Dans cette longue étude, d'intérêt surtout architectural, nous avons relevé deux faits qui méritent d'être mentionnés. Voici le premier : « Il est curieux de signaler qu'une confrérie groupait « certains maçons se réunissant vers la fin du XIII[e] siè- « cle dans l'oratoire [des Templiers]. Les bans de tré- « fonds ont retenu, dans le relevé de l'année 1285, le nom « de Jennas Clowanges, li mares de la frarie des mas- « sons dou Tample. On peut en rapprocher l'inscription, « jadis considérée comme suspecte, d'une pierre tom- « bale, découverte en 1861 devant la chapelle, et qui « rappelle la mémoire d'un... Freires Chapelens Ki fut « Maistres des Mazons dou Tanple... et mourut en 1287 ». Les Maçons guénoniens ne manqueront pas d'être intéressés par ces détails.

Le second fait est encore plus important : « En 1312, « le concile de Vienne supprima l'Ordre. Mais, alors que « les bûchers s'allumaient en France à la suite d'un ini- « que procès, l'inquisiteur des Trois-Evêchés [Metz, Toul, « Verdun, dépendants alors du Saint-Empire] lavait les « chevaliers de tout soupçon, comme le fit aussi le concile « provincial de Mayence. L'Ordre disparut en Allemagne « et sans doute aussi à Metz, vers 1319. Les biens de la « commanderie messine allèrent pour partie à l'Ordre « teutonique et pour l'autre partie aux Hospitaliers de « Saint-Jean de Jérusalem ». Voilà donc une « illustra-

tion » (parmi plusieurs autres) d'une vérité qui constitue un argument capital en faveur de l'innocence des Templiers : partout ils furent condamnés en France, et partout acquittés à l'étranger, c'est-à-dire là où ne s'exerçait pas la pression impitoyable de Philippe le Bel.

— Un autre article traite de « l'éducation musicale en Grèce des origines à Platon ». L'auteur souligne que le mot grec *mousikê* désigne l'ensemble des arts auxquels président les neuf Muses, c'est-à-dire non seulement la musique proprement dite, mais encore la danse et les divers genres de poésie (dont les liens avec la musique sont évidents) et aussi l'astronomie (rapportée à Uranie) et l'histoire (rapportée à Clio). Astronomie et histoire sont considérées par les modernes comme des sciences et non comme des arts, mais on voit que les Anciens en avaient une autre idée. Pourquoi ? Tout comme la musique, la poésie et la danse, astronomie et histoire ont un rapport particulier avec le temps, la première étudiant les lois « célestes » qui permettent de le mesurer, et la seconde étudiant les modifications essentiellement « temporaires » qui manifestent ces lois dans le domaine terrestre et surtout humain. Bien entendu, dans tous ces arts en rapports étroits avec le temps, le rythme joue un rôle capital, et qui d'ailleurs n'a jamais été méconnu, si ce n'est de nos jours en ce qui concerne l'histoire. Mais le « père de l'histoire », Hérodote, avait tellement conscience de l'importance des rythmes historiques qu'il a divisé son œuvre en neuf parties, auxquelles il a donné les noms des neuf Muses.

L'article dont nous parlons n'avait pas à entrer dans ces considérations théoriques ; mais on y trouve un grand nombre de renseignements parfaitement en harmonie avec la « vision » traditionnelle de l'histoire du monde antique. L'auteur affirme le caractère « incantatoire » qu'avait à l'origine l'art musical, et il rapporte deux faits traditionnellement attribués à Pythagore. Le philosophe aurait calmé la fureur d'un jeune homme en lui chantant un passage d'Homère ; et une autre fois il aurait obtenu le même résultat en incitant un amant éconduit à changer le mode de son chant.

Le rôle de la musique dans les chœurs de la tragédie et dans la pédagogie antique est bien mis en valeur. Mais ici comme ailleurs l'âge classique allait amener la décadence, avec le bavardage des « rhéteurs » honnis par Aristophane — et aussi par Hippocrate —, des épicuriens et des stoïciens. « Le IVe siècle avant J.-C. voit le « déclin du rôle de la musique dans l'éducation. La révo- « lution intellectuelle de cette époque lui porte un coup « dont elle ne se relèvera pas ». Malgré Platon, qui reprend les principes de l'ancienne éducation, la mode est « aux sophistes, qui prônent une instruction intellec- « tuelle et livresque, bien éloignée de l'idéal des siècles « précédents... La Grèce nous offre, d'Homère à Lucien, « la lente transformation de l'incantation en genre litté-

« raire aux règles fixes. Etudier le passage de la prière « à l'art musical, c'est suivre l'évolution du dithyrambe, « et observer comment, dans la tragédie qui en est l'abou- « tissement, l'élément profane s'empare du genre et rem- « place peu à peu l'élément religieux, c'est-à-dire com- « ment la littérature prend la place de la prière chan- « tée ».

Cette décadence ne sera pourtant pas irrémédiable : « Platon, s'élevant vigoureusement contre les sophistes, « replacera la musique au premier rang des occupations « de l'enfant, conjointement à la gymnastique. » La conception que les Grecs se faisaient de la gymnastique l'apparentait étroitement à la danse et en particulier à la danse armée (pyrrhique).

***

L'Initiation, organe de l'Ordre Martiniste, a publié dans son numéro d'avril-mai-juin 1973 un article curieux et intéressant de Jean Tourniac, intitulé : « Les communautés de lumière ». Partant de la doctrine de Martinez de Pasqually et aussi de celle de Saint-Martin, l'auteur passe en revue les conceptions que de nombreux auteurs et courants divers se sont faites de la Lumière intellectuelle et spirituelle. Bien des sujets sont ici abordés, par exemple à propos de l'Eglise nestorienne (appelée « Eglise lumineuse »), du soufisme chiite, de la symbolique de Dante, des thèses de Gœthe sur les couleurs, des nuits « plus brillantes que le jour » (Noël et Pâques) de la liturgie catholique. Le fait de toucher, dans un article de dix pages, à un si grand nombre de sujets n'est pas sans quelques risques d'imprécision. C'est ainsi que l'auteur, nous semble-t-il, ne marque pas suffisamment la distinction entre le « martinézisme » et le « martinisme », qui sont en réalité des choses très différentes. Il néglige également de tenir compte du « glissement » opéré par Saint-Martin quand il abandonna la voie initiatique de la Maçonnerie et des Elus Coëns pour la voie mystique. Mais ces « critiques » qu'on peut adresser à Jean Tourniac nous paraissent peu de chose si on met en regard les « perspectives » que font naître certaines des considérations qu'il expose. A plusieurs reprises, Jean Tourniac se réfère nommément à Guénon et, après avoir rappelé l'obscuration intellectuelle si caractéristique du XIXe siècle, il écrit :

« Il faudra attendre le XXe siècle pour voir s'exprimer, « d'une façon exceptionnelle par l'altitude et l'ampleur, « la doctrine traditionnelle complète, métaphysique et « cosmologique, avec tous ses aspects relatifs à l'initiation « et à l'ésotérisme, dans l'œuvre de René Guénon. Si l'on « a pu parfois considérer celle-ci comme le testament de « l'Orient finissant — tout comme l'œuvre de Dante pou- « vait être définie comme le testament du Moyen Age « à son déclin — encore faut-il ajouter précisément qu'un « lien d'ordre spirituel, relevant d'une génétique parti- « culière, unit de la sorte et au travers d'une compréhen-

« sion de l'initiation et de la gnose orthodoxe, l'Orient « et l'Occident tout comme le passé au présent. »

Voilà des considérations du plus haut intérêt. Mais tout d'abord rappelons le texte de Guénon dont s'inspire Jean Tourniac. Car il s'agit bien d'un texte de Guénon, pris dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* (p. 109). Le voici : « L'œuvre toute entière de Dante est, à certains « égards, comme le testament du Moyen Age finissant ; « elle montre ce qu'aurait été le monde occidental s'il « n'avait pas rompu avec sa tradition. » Mais dans la « transposition » de ce texte de Dante à Guénon, nous irions beaucoup plus loin que Jean Tourniac, et nous voudrions attirer son attention sur les points suivants. Entre ces deux grands esprits véritablement « universels », Dante le « super-catholique » (l'expression est de Luigi Valli) et Guénon le « serviteur de l'Unité », il y a un espace de 600 ans, c'est-à-dire la période que les Chaldéens, maîtres dans la science de la numérologie, appelaient *Saros* (3 x 4 x 5 x 10). Les figures de Dante et de Guénon sont, pensons-nous, correspondantes, et leurs œuvres sont comparables, avec une différence pourtant. Dante formule le « testament » du Moyen Age occidental ; mais ce que Guénon a écrit vaut pour notre cycle tout entier, et tant pour l'Occident que pour l'Orient.

Nous voudrions encore ajouter quelque chose. Les deux phrases de Guénon que nous avons reproduites plus haut sont précédées *immédiatement* d'une autre phrase remarquable que voici : « Ce qui est étrange, c'est que, au « moment même où Dante formulait ainsi [sa conception « de la constitution idéale de la chrétienté], les événements « qui se déroulaient en Europe étaient précisément tels « qu'ils devaient en empêcher à tout jamais la réalisa- « tion. »

On sait que les événements en question amenèrent Dante à remanier certaines parties de la *Divine Comédie*. Et ici encore nous pensons à Guénon, qui dans ses premières œuvres et notamment dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindous*, a exposé une méthode de « salut » pour le monde occidental, méthode que les événements allaient immédiatement se charger (inconsciemment ou consciemment) de rendre absolument inapplicable. En tout cas, le parallèle entre Dante et Guénon donne une « coloration » tout à fait significative au fameux texte d'*Orient et Occident* sur la Chine qui a « scandalisé » et scandalise encore un certain nombre de guénoniens. Pour nous, le texte en question est bien autre chose qu'une « erreur de jugement ». Guénon voyant, à la veille de sa mort, la « mise sous le boisseau » de la tradition extrême-orientale, cela, pour nous, évoque irrésistiblement un autre événement symbolique : Dante assistant, en compagnie du père de Boccace, au supplice de Jacques de Molay et du commandeur des Templiers de la province d'Acquitaine.

On voit que l'article de Jean Tourniac peut faire naître bien des thèmes de réflection qui, à notre avis, ne manquent ni d'importance ni d'actualité.

Denys Roman.

TABLE DES MATIÈRES

de l'Année 1973

Pages

ASFAR (Gabriel).
– *Les Revues* 187

BENOIST (Luc).
– *Eurythmie et spiritualité* 200

BONNET (Jacques).
– *Élie et la conception du Retour* 69
– *Les Livres* . . . . 176 - 229

GEORGEL (Gaston).
– *Le Pape, l'Empereur et le Ministre* 146
– *Exemple récent de répétitions cycliques* 225
– *Alésia ou la Montagne des Prophètes* 263
– *Les Livres* 40, 186

GILIS (Charles-André)
– *Les Livres* 83

GRISON (Jean-Louis)
– *Geoffroy de Monmouth ou l'histoire symbolique* . . 23
– *Notes sur les œuvres de Chrétien de Troyes* 159, 207, 260

GRISON (Pierre).
– *Éléments de la Tradition Moï* 56
– *Le Voyage en Occident* 126
– *Les Revues* 46

GUÉNON (René).
– *Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?* 1

QACHANI (Abdu-r-Razzâq al-).
– *Le Commentaire ésotérique de la sourate de la Lumière,* traduit de l'arabe et annoté par M. VÂLSAN 97

RAEYMAEKER (André).
– *Les fondements pythagoriciens de l'Empire* . . . 252

TABLE DES MATIÈRES

(Suite)

Pages

ROMAN (Denys).

– *René Guénon et la Loge "La Grande Triade"* (suite) 9
– *Notes de Lecture : "Pour comprendre la Genèse"* . 170
– *Notes de Lecture : Un Livre sur la médecine chinoise traditionnelle* 214
– *Les Livres* 41, 91, 93, 178
– *Les Revues* 95, 110, 236, 242

SCHUON (Frithjof).

– *Le double écueil* 49
– *Atmâ-Mâyâ* 115
– *Remarques sur la Sunna* 193
– *Le mystère des deux natures* 241

VALSAN (Michel).

– Voir QACHANI.

ERRATA

N° 437-438 (mai-juin et juillet-août 1973) :

Pag. 148, 12ème ligne, lire : **figurées**

Pag. 157, 3ème ligne, lire : **la réalisation...**

Pag. 185, *(Fantastiques recherches...)* 2ème paragraphe, avant dernière ligne, lire : **relation de voyage** (et non "voyages").

N° 439 (septembre-octobre) :

Pag. 216, paragraphe 2, la dernière phrase de ce paragraphe est à rectifier comme suit : **C'est assez montrer que le phénomène cyclique s'applique, sans exception aucune, à tout ce qui tombe sous nos moyens de perception.**

Pag. 226, paragraphe 4, 7ème ligne, lire : **avaient été suivies...**

Pag. 231, paragraphe 5, 3ème ligne, (avec deux points à la fin) : **du Zodiaque :**

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1er trimestre 1974